التراث العربي



العدد: ٧٦ - ربيع الأول - ١٤٢٠هـ - تموز - يوليو ١٩٩٩م

السنة التاسعة عشرة

س - ع

في هذا العدد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: ٧٦ - ربيع الأول - ١٤٢٠هـ - تموز - يوليو ١٩٩٩م - السنة التاسعة عشرة

تنـــويه:

إلى السادة كتاب مجلة " التراث العربي " :

ترجو هيئة تحرير مجلة التراث العربي من السادة الكتاب مراعاة الأمور التالية في الموضوعات التي يرسلونها كي تنشر على صفحاتها :

- يفضل أن يكون الموضوع مطبوعاً على الآلة الكاتبة – النسخة الأولى منه، فإذا تعذر ذلك فليكن مكتوباً بخط واضح، على ان ترسل النسخة الأولى منه، في حال طبعه على آلة النسخ.
- يذكر السادة الكتاب عناوينهم التي يرون مراسلتهم عليها.
- الموضوع المرسل إلى مجلة التراث العربي، لا يجوز لكاتبه أن يبعث به في الآن ذاته إلى مجلة أخرى.
- في حال مخالفة أي من شروط النشر السابقة، يهمل الموضوع المرسل فلا ينشر.
- توجه المراسلات باسم رئيس التحرير.
- المواد التي تتلقاها المجلة لاترد لأصحابها ، سواء نشرت أم لم تنشر.
- المقالات المنشورة لاتعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

هيئة تحرير مجلة التراث العربي

الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	: ١٥٠ ل.س
في الأقطار العربية	"	: ٣٠٠ل.س أو (١٥) دولار أمـيركي.
خارج الوطن العربي	"	: ٤٥٠ ل.س أو (٢٠) دولار أمـيركي.
الدوائر الرسمية داخل القطر		: ٤٠٠ ل.س.
الدوائر الرسمية في الوطن العربي		: ٥٠٠ل.س أو(٢٥) دولار أمـيركي.
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي		: ٦٥٠ل.س أو (٤٠) دولار أمـيركي.
أعضاء اتحاد الكتّاب		: ٧٥ ل.س .

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى (محاسب مجلة التراث العربي)■

المدقق اللغوي : ممدوح فاخوري

المحتوى :

ص



ليالي دمشق.. في الأربعينات

نصر الدين البحرة

يروي منيركيال في كتابه "الحمامات الدمشقية" حكاية كنت قد سمعتها من بعض النساء المسنات في أسرتنا في صيغ متشابهة. تقول الحكاية: إن أحد المُصَوْبنين- من يستخدم الصابون إضافة إلى كيس صغير خاص يوضع في الكف لتنظيف جسد المستحم في حمام السوق- كان نائماً في داره حين طُرق عليه الباب ليلاً. ولما سأل عن الطارق، طلب إليه -الطارق- أن يوحّد الله، وأن يصحو من نومه، فقد أوشك الفجر أن يبزغ، وهو يريد أن يستحم، والحمام بدون ريّس -أي مصوبن- فماكان من صاحبنا إلا أن قال له، اسبقني...وسألحق بك. وارتدى ملابسه على عجل، وانطلق مسرعاً إلى الحمام، فوجد الزبون على باب الحمام ينتظر، ففتح له الباب ودخلا، ثم أنزل الريس الثريا، وأشعل الأسرجة بعد أن زيّتها، وفعل مثل ذلك في "الوسطاني"، و"الجوّاني" -قسمي الحمام الداخليين- وعندما بدأ بتفريكه بالكيس، أخذ ضوء السراج يخفت، فأراد الريس إصلاح ضوء السراج، فقال له الزبون: لا تتعب نفسك! سأصلحه عنك. وهنا مد الزبون يده ليصلح الضوء، فإذا هي تطول عدة أمتار، وتنتهي بحافر حمار. ذعر الريس -المصوبن- من هول المفاجأة وانطلق هارباً إلى البرّاني- قسم الحمام الأول- فاعترضه المعلم- مدير الحمام الذي كان قد وصل- وسأله عما به فقص عليه ما شاهده. فأظهر المعلم دهشته، ولم يجد غرابة في ذلك قائلاً: أليست كهذه؟ ومدّ يده، فإذا هي تصل إلى سقف البرّاني، وتنتهي بحافر أيضاً. فهرب المصوبن بلا وعي إلى السوق، فناداه الحمصاني -بائع الحمص والفول- مستفسراً عن سبب ذعره وركضه في السوق، في ذلك الوقت شبه عارٍ، حافي القدمين! ولما قص عليه خبر الزبون والمعلم، قال له الحمصاني: أليست كهذه؟! ومدّ له يداً انتصبت أمامه عدة أمتار كسابقاتها، فهرب إلى داره، ففتحت له زوجه الباب فقص عليها ماحدث. وهنا أيضاً مدّت يداً مشابهة، فهرب من الحي كله(1).

الليل موطن السحر والمحجوبات

لسنا هنا بالطبع في معرض تحليل الحكاية وتفسيرها وإلقاء الضوء على المبالغات التي ميّزتها، وكانت مغرقة إلى درجة بعيدة. ذاك أننا نريد وحسب أن نشير إلى الجو الهادئ الساكن الذي سمح للخيال الشعبي أن يشطح هذه الشطحات العجيبة... وهو الليل... الساجي، الغارق في ظلامه وخفائه وأسراره.

إن هذا الليل الغامض السحري، ارتبط منذ فجر تكون الوعي البشري بالأساطير والخرافات. وهكذا فإن الليل لايبدو نقيضاً للنهار، بل هو حاضن للأوهام والتخيلات الموقوفة في داخلنا "وليس من المصادفة، أن تكون الخليقة في جميع الديانات والأساطير مخبوءة في الظلام الدامس أو السديم الأول"(٢).

والليل أيضاً موطن المحجوبات التي لا تظهر كافة إلا في العتمة: الأشباح، والجن، والأرواح، والأنبياء، والأولياء، وأصحاب الكرامات. هؤلاء الذين لا يظهرون إلا في سواد الليل، أو في جنبات مشابهة من النهار كالمغارات والكهوف والدهاليز وكوارات البيوت.(٣).

والليل الساحر هو مجال حكايات العشق بين الإنس والجن، حيث تزول حدود الأمكنة والحوادث، فيبدو العالم موصولاً بذاكرة ومخيلة غيرمحدودتين.(٤).

الليل عند العشاق

والليل هو وعاء أسرار العشاق. ومامن عاشق أو مغامر، لم يُفِضْ في وصف ليله، وخاصة الشعراء.

يقول امرؤ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله ... عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ ... بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

ويقول جرير:

أبدّل الليل لا تسري كواكبه ... أم طال حتى حسبت النجم حيرانا

ويقول المتنبي:

وكنت إذا يممت أرضاً بعيدة ... سريت، وكنت السرَّ والليلُ كاتمه

ويقول الوأواء الدمشقي:

رعى الله ليلاً ضل عنه صباحه   وطيفك فيه لا يفارق مضجعي

وهناك ليل الغناء والغانيات، وهو يصلح لإخفاء ما اعتدنه تحت أجنحة الظلام.وثمة ليل اللصوص الذين لا يظهرون للنور، أو يؤدون أعمالهم في العتمة.

الليل في معاجم المعاني

وحفلت معاجم المعاني، بأحاديث ضافية عن الليل وأسمائه، وأسماء أجزائه، وأوصافه.

يقول الثعالبي: (٥):

"غطا الليل يغطو، إذا ألبَس كلَّ شيء ارتفع. وكذلك دجا يدجو".

و"ليلة مدلهمّة ومظلمة، وديجور وديجوج، والطِّرمساء الظلمة، والغيهب نحوه"، ومن أسماء أيام الشهر في الليالي خاصة "يقال:ثلاث غُرَر، وثلاث نُفَلٌ، وثلاث تُسَع، وثلاث عُشَر، وثلاث بِيض، وثلاث دُرَع، وثلاث ظُلَمْ، وثلاث حنادس، وثلاث دآدِ، وثلاث مُحاق(٦).

وأفرد ابن السكيت(٧) إحدى عشرة صفحة لبابي صفة الليل وأسماء نعوت الليالي في شدة الظلمة. من ذلك قوله: "الظلام أول الليل وإن كان مقمراً، وأتيته ظلاماً أي ليلاً، ومع الظلام أي عند الليل. ويقال أتيته أول الليل وهو من عند غيوب الشمس إلى العتمة. وأتيته ظلاماً أي عند غيوبة الشمس إلى صلاة المغرب، وهو دخول أول الليل، وأتيته ممسياً إذا أتيته بعد العصر إلى غيوب الشمس... الخ"(٨).

ويقال"أتيتهُ في غسق الليل أي في اختلاطه ودخوله، وحين غسَق الليل أي حين اختلط" و"أتيتُه بعد موهن من الليل، وبعد هدأة من الليل، وبعدما هدأت الرِّجْل وهدأت العيون.

وقال النضر: وجَوْز الليل وسطه. وسَدَفه ظلماؤه وسِتره.وقد أسدف علينا الليل أي أظلم"(٩).

وأورد الهمذاني في معجمه "الألفاظ الكتابية"(١٠) ثمانية وعشرين اسماً لليل والظلمة منها "الغسق والفحمة والعشوة والجَهمة والغبش والغطش...والهزيع"(١١).

وذكر ستة وعشرين فعلاً لليل مثل "أظلم ودجا وأدجى وتغضف وعتم وأعتم واعتمَ وغبس واعتكر واطلخمّ وادلهمّ وأسدف وتدخدخ"(١٢).

الطنطاوي.. وليل دمشق

ويصف الأستاذ علي الطنطاوي الليل في دمشق، ويخص بالذكر جادات حي المهاجرين العالية في سفح جبل قاسيون فيقول:

"وإن أنت قدمت دمشق في الليل، ونظرت من بعيد إلى هذه الجادات، من "الكسوة" إن كنت قادماً من البرّ، أو من شرقي الغوطة إن كنت آتياً في الطيارة من الجو... رأيتَ أضواءَ هذه الجادات، سلاسل من العقود تلمع في جيد قاسيون. منظر ما رأيت مثله، علىكثرة ما سرت في البلاد ورأيتُ من المدن. ومهما أبصرتُ من جمال فما أظن أني رأيتُ أبهى ولا أجمل من قاسيون إلا جبل أُحُد"(١٣).

الليل في قلب دمشق

وإذا كان الأستاذ الطنطاوي يصف ليل حي المهاجرين الدمشقي الأعلى في المكان وقد انتقلت إقامته إلى منزل فيه، بعد ارتحاله مع الأسرة من "الديمجية" في منبسط السهل الدمشقي الأدنى، فإني أود أن أصف ليل دمشق في هذا المكان الواقع في قلب دمشق القديمة داخل السور، عنيت حينا "مئذنة الشحم".

ذاك أن صورته ما تبرح الخيال، ولا تغادر الذاكرة ومازال لصيقة بالقلب. وإن أنسَ تلك الليالي، لا أنسَ ليالي الأعياد والاحتفالات، كعيد المولد النبوي.(١٤).

كان موقع الاحتفال الرئيسي قريباً من مصلّة الحي، حيث تتواجه الدكاكين على جانبي الشارع. ومادام الليل قد هبط، والدكاكين قد أغلقت أبوابها، فإنّ السجاجيد العجمية تُعلق عند الجامع وقبالته حيث كان فرنُ "فتوش"، وتمتد حتى زقاقي "السلمي" و"السقّالين"، وقد علقت عليها صورة رئيس الجمهورية -في الأربعينات- السيد شكري القوتلي، ومن حوله صور المجاهدين الذين شاركوا في أحداث الثورة السورية، وكان معظمهم في عصبة "حسن الخراط" ابن حي الشاغور المجاور. ولم يكن أحد من هؤلاء الرجال ليبخل بما في منزله من سلاح فيجيء به، كي يعلق فوق السجاجيد، من سيوف دمشقية، وبنادق وطبنجات عثمانية ومسدسات وبنادق حديثة.

للحكواتي دوره في الاحتفال

وبعد أن تتلى بعض آيات القرآن الكريم، يقرأ المولد، فما إن تقال الكلمة الأخيرة فيه، حتى يتخذ المهرجان منحى آخر، وفي هذه الأثناء تدور محاورات طريفة ضاحكة بين الوجهاء والمسنين من أهل الحيّ. وربما قرأ الحكواتي فصلاً من سيرة عنترة تبدو فيه شجاعته ورجولته وقدرته على مواجهة أعداء قبيلته وحيداً والانتصار عليهم. وربما قرأ فصلاً مشابهاً من سيرة أبي زيد الهلالي، على أن كلا الفصلين يكون قصيراً لا يستغرق سوى دقائق قليلة.

ألعاب الفروسية: السيف والترس

ههنا تبدأ ألعاب الفروسية والرجولة، فمن حصان أصيل يرقص في الحلبة، وعلى سرجه فارسه الذي يلعب بسيفه، ثم لا يلبث أن ينحدر عنه والحصان يتراقص ويتحرك لا يريم في مكان، ويعود

الفارس فيقفز إلى صهوته في مثل لمح البصر... إلى كهلين من لاعبي السيف والترس المحنكين، يقف أحدهما في اتجاه، ويقابله الآخر في اتجاه معاكس.

ثم... ماهما إلا أن يضرب كل منهما الأرض الحجرية المرصوفة بالحجر اللبون الأسود، بطرف سيفه الفولاذي الثقيل، فيتطاير الشرر، ويتقدمان، الواحد منهما نحو الآخر... وتبدأ مبارزة رياضيةجميلة، إيقاعها ضربات مدروسة موزونة، على الترس النحاسي الأصفر الذي يحمله كلاهما بيسراه. وعندما ينفك الاشتباك بينهما، ينفتلان إلى الخلف في قفزة رشيقة جميلة، لا توحي مطلقاً بأن الاثنين في خمسينات العمر- فكأنهما في شرخ الشباب، وربما كانا يستعيدان، في تلك الأثناء ذكريات الفتوة والصبا...(١٥).

من ألعاب الشباب: الحكم!

وما إن تنتهي المبارزة بالسيوف الفولاذية، التي كانوا يتغنون بأنها هندية، رغم أنها صنعت في دمشق -وملكت هذه المدينة، خلال حقب عديدة أسرار الفولاذ الدمشقي- حتى تبدأ لعبة فروسية أخرى هي لعبة "الحكم" -وتلفظ الكاف هنا جيماً مصرية- بطلا هذه اللعبة من الفتيان الأشداء في الحي الذين يوصفون بأنّهم "معدّلون" نظراً لاشتهارهم بالأخلاق الحسنة، على الرغم من احتيازهم القوة البدنية- وكان بعض نظرائهم الأقوياء يستغلون هذه الطاقة الجسدية في أعمال الشرّ والسوء- وإذا كانت هذه المبارزة تشبه على نحو ما، لعبة السيوف إلا أنّها تختلف عنها بأدواتها، فالخيزرانة تحل هنا محل السيف، ويحل محل الترس مايسمى "الحكمة"(١٦) وهي ترس من الجلد المحشو بالقطن، حتى يصبح صلباً وله من باطنه مَمْسكٌ ليحمله اللاعب بيده(١٧). وحين تبدأ هذه اللعبة يقف اللاعبان أحدهما قُبالة الآخر، بنصف اتجاه نحو اليمين. ثم يتقدمان ويتصافحان ويقبّل كل منهما أنامل الآخر مجتمعة، ثم يفترقان زهاء ثلاثة أمتار، وينفرد كل منهما في اللعب بخيزرانته تمريناً وتهيئة للأعصاب والجسد... قبل بدء المبارزة. فترى الخيزرانة تدور في يد كل منهما، إلى سائر أطرافه، ضارباً بها جسده، ثم يرتدّ بها إلى الأمام والخلف... إلى أن يضرب "الحكمة"... وهكذا... حتى تبدأ المنازلة فيتقدم كل منهما نحو خصمه خطوة، في حيث تتلامس الخيزرانتان، ثم يعود كل منهما إلى مكانه، وهو يضرب "حكمته" بخيزرانته إيذاناً ببدء اللعب.

وبعد أن يقوم الاثنان متقابلين بحركات بالأرجل والأذرع والخيزرانتين والحكمتين، توحي بالخفة والرشاقة، يأخذان بتبادل الضربات بالخيزرانة، على أن يتلقاها كل منهما بحكمته، وفي الآن ذاته يستخدمانها لرد الضربات المتجهة نحو الرأس وبعض أطراف الجسد. ثم تتسارع الضربات، وتشتد الهجمات وسط حماسة المتفرجين وابتهاجهم، مثلما يحدث في المبارزة بالسيوف. وفي أوج المبارزة يتدخل شيخ اللعبة الذي كان قد استهلها... منهياً المبارزة.(١٨).

ليالي دمشق المملوكية

على أن المراجع تقدم لنا معلومات ضافية، عن ليالي دمشق واحتفالاتها، ومافيها من طقوس عاشتها المدينة في العهود الغابرة، ولاسيما العهد المملوكي، واستمرت حتى أواخر سنوات الخمسينات فيها. "فإن كان ثمة زينة في البلد، كانت السهرات تتم في الأسواق التي تبقى مفتوحة طوال الليل. وإلا انصرف الناس إلى المتنزهات المحيطة بدمشق، أو إلى ساحة "تحت القلعة" و"سوق الخيل" حيث يقضون هناك معظم الليل. " وكان لليل دمشق "جو خاص يشبه جو القاهرة. وقد قسموا الليل إلى ثلاثة أقسام، فعند مضي الثلث الأول، يُضْرَب على كل طبل من طبول القلعة الثلاثة، وعلى الطبول الموجودة في أبواب البلد، ضربٌ واحد. وإذا مضى الثلث الثاني ضُرِبَت ضربتان. فإذا جاء الثلث الأخير طلع المؤذنون إلى "منارة العروس" في الجامع الأموي، وعلّقوا القناديل، فيُضرب على كل طبل ثلاث ضربات، ويسوق المؤذنون الثلث الأخير بالتسبيح حتى مطلع الفجر"(١٩).

ويصف أبو البقاء البدري الاحتفالات التي كانت تقام في ساحة تحت القلعة، قائلاً: "إنك لا تستطيع أن ترى أرضها لكثرة مافيها من المتعيّشين والوظائفية. ويتخلل بينهم أرباب الحلق والفالاتية والمضحكون وأصحاب الملاعيب والحكوية والمسامرون وكل ما يتلذذ به السمع ويسر العين وتشتهيه النفس صباحاً ومساء. على هذا لا يفترون، لكن المساء أكثر اجتماعاً، ويستمرون إلى طلوع الثلثين - ثلثي الليل كما تقدم-(٢٠).

الليالي في العصر العثماني

وعلى النحو الذي كانت تقام فيه الزينات في الأربعينات، كانت الجدران والواجهات تغطى بالقماش والحرير في دمشق المملوكية، وتوقد المصابيح والسرج طوال الليل. وكان الأصدقاء يلتفون حولها يتسامرون. وقد استمرت هذه العادة حتى العصر العثماني. وكان الذي يقصّر في الزينة يتعرض للعقوبة، حتى إنهم ضربوا تاجراً في العصر العثماني لاتهامه بعدم الإكثار من الحرير والقماش واتهامه بأنه لا يحب السلطان.

وكان النساء يبقين وحدهن في الليل بعيداً عن أزواجهن الذين كانوا يضطرون للسهر طوال الليل في محلاتهم لإيقاد المصابيح. وقد يجتمع معهم بعض النسوة، فيزداد بذلك ضرر زوجاتهم من ناحيتين: بعدهم عنهن، وانشغالهم بغيرهن.(٢١).

ولم تكن الأعياد الدينية وحدها، مناسبة لإقامة الزينات وإضاءة الأسواق والمحلات، فلم يكن أكثر من تلك المناسبات. وعلى سبيل المثال فإن دمشق زينت لأن "الغوري" سافر من القاهرة إلى الاسكندرية ورجع سالماً(٢٢).

وقد يتصور أحدهم أن أسواق دمشق، في غير هذه الاحتفالات، كانت تغرق في ظلام الليل،

ولكن هذا غير صحيح "فإن جميع هذه الأسواق كانت تنار في الليل، ولها جماعة يسمون "الضوئية" يسهرون على إيقاد المصابيح. وبعد إغلاق الحوانيت كان يطوف عليها رجال القلعة لحفظها وحراستها.(٢٣).

احتفالات الشهور الفضيلة

وكانت ليالي دمشق، تتخذ طابعاً مختلفاً، وإيقاعاً خاصاً، في الأشهر الفضيلة، وهي بإجماع سواد الناس وطبقة العوام: رجب وشعبان ورمضان.

وهذه غير الأشهر الحرم: ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب. وهذا الشهر الأخير وحده المشترك بين الأشهر الفضيلة وبين الأشهر الحرم. وكثير من الناس من يباشر صيامه من مستهل رجب. ويسمى هذا الشهر (رجب الفرد) لأنه وحده المنفصل عن موالاة الأشهر الحرم(٢٤)، إذ تأتي خلف بعضها: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، وكانت معروفة في الجاهلية واحترمها الإسلام(٢٥).

ليالي رمضان عند "غوتييه" و"نيرفال"

وإذ يهل شهر رمضان تبلغ الليالي ذروتها جمالاً وبهاءً وتعاطفاً ومحبة، بين الأهل والناس. ولا عجب فإن لهذا الشهر قدسيته وكرامته وروعته، عند المسلمين لافي دمشق وحسب، بل في مختلف العواصم الإسلامية. وبين يديّ نصّان لكاتبين فرنسيين، هما "جيرار دي نيرفال" و"تيوفيل غوتييه" يصفان ليالي رمضان في استانبول أو القسطنطينية أواسط القرن الماضي، فكأنّهما يصفان دمشق في الأربعينات.

يقول غوتييه: "كم هي جميلة ومكتظة أسواق المدينة في ليالي رمضان، فالتجار يبقون في متاجرهم حتى السحور: أما في معظم ساعات النهار، فإن المحلات تبقى مقفلة لسببين، أولهما أن أصحاب المحلات سهروا الليل، وهم مضطرون لأن يناموا في النهار. وثانيهما لأن كل الزبائن الذين يفترض فيهم أن يشتروا من هذه المتاجر، يغرقون في النوم معظم النهار، لأنهم يمضون ليلهم الرمضاني ساهرين." ويستطرد هذا الأديب الفرنسي الذي يكتب عن هذه العاصمة الإسلامية في مستهل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فيقول:

"هكذا، فإن زيارة الأسواق في ليالي رمضان تعتبر متعة مابعدها متعة. فبقدر ماكنت أتقدم في السوق، كنت ألاحظ أن أعداد الناس ترتفع باستمرار، حتى وصلنا إلى مكان، خلنا فيه رواد السوق، وكأنهم قطعة بشرية واحدة لشدة تراصّها. والمحلات التجارية تشع بأضواء قوية،لا تبقى معها أي حاجة لإنارة الشوارع."(٢٦).

سبحات الضوء ترسم قباب المساجد

ويصف جيرار دي نيرفال ليل استانبول قبل تسع سنوات من زميله، أي عام ١٨٤٣ مع قدوم أول أيام رمضان، فيقول:

"ومنذ أن غاصت الشمس وراء الأفق البنفسجي، سمعنا دوياً هائلاً. كانت تلك مدافع الميناء، تحيّي المناسبة. وكلما كان الظلام ينسدل رويداً رويداً، كانت سبحات أضواء ترسم قباب المساجد، وتنتصب المآذن فوق المباني حاملة خواتم نور، فيما ارتفعت أصوات المؤذنين معاً في صخب، كما أناشيد النصر."

أليس هذا يشبه مساء أول رمضان وليلته الأولى في دمشق.. ولو أن حديث الرحالة الفرنسي، كان يدور حول هذه المدينة، فبماذا كان سيختلف؟!

وفي مقطع آخر يقول نيرفال: (٢٧)

"في رمضان لا مجال للنوم ليلاً، قال لي مرافقي. وسار بي في أحياء تلألأت نوافذ منازلها بالأضواء، مشيرة إلى حلقات سرور وبهجة." ثم يستطرد:

"لا يمكن إعطاء فكرة كافية عن مباهج القسطنطينية خلال شهر رمضان وسحر لياليه، إن لم نتحدث عن القصص والحكايات التي يرويها حكواتيون محترفون في مقاهي استانبول، حيث نجلس ويأتي لنا نادل بنارجيلة أو شبَق(٢٨)، لنصغي إلى روايات تمتد، كما رواياتنا المكتوبة الحالية المتسلسلة(٢٩).

•••

في كتابه "رمضان في الشام" ينقل منير كيال عن ابن طولون الصالحي الدمشقي في مؤلّفه "مفاكهة الخلان في حوادث الزمان"، النص التالي، عن تقاليد الدمشقيين في إثبات رؤية هلال رمضان. إنه يروي ذلك، وهو يعرض بعض أحداث رمضان سنة ٨٩٥ هـ، فيقول:

"وفي ليلة الاثنين -رمضان سنة ٨٩٥هـ- تهيأ الناس بدمشق لصوم الغد. وعلقت القناديل المشعولة بعد المغرب، خلا الجامع الأموي. وقال الموقّتون: رؤية هلال رمضان حينئذ عسرة، فإنه من جهة الجنوب ومكثه على ست درج. فحضر القضاة علىالعادة بالجامع فلم يره أحد، فأنكروا على من شعل القناديل، كأهل جامع "يلبغا"، فبلغهم فأطفؤوها. ثم أتى رجل وشهد أنه رأى هلال رمضان بعد المغرب من هذه الليلة. وزُكي فحكم بقبول شهادته، وأعيدت القناديل وأصبح الناس صياماً بحمد الله تعالى."(٣٠).

إضاءة القناديل والمشكايات والثريات

كان الدمشقيون، قبل وصول الكهرباء إلى المدينة في مطلع هذا القرن، -وكان كثير من البيوت

محروماً منها في الأربعينات- يحرصون كثيراً على أن تشعشع الأضواء فيها، في كل مكان وبقعة في شهر رمضان، ولذلك فإنهم كانوا يتخذون الاستعدادات اللازمة في وقت مناسب "فتسبق شهر رمضان أعمال الاستكثار من سبل الإضاءة من المشاعل والقناديل والشمعدانات والثريات والمشكايات، وأعمال التنظيف، فضلاً عن تزويد هذه المساجدبالسجاد الذي غالباً ما تسبقه أعمال الطلي أو الدهان للمساجد، تنزيهاً لبيوت الله من الظلمة، وأنساً وإضاءة للمجتهدين والمقبلين على الصلوات والطاعات."(٣١).

وإذا كانت ليالي رمضان كافة بما يتخللها من مسرات ومباهج، مما سيجيء حديثه، بهية، مؤنسة، ممتعة، مبهجة، فإن ليالي العشر الأخير منه تتميز عن سواها تماماً. ومازال في الذاكرة تلك الليالي الرائعة التي استمرت حتى أواخر العقد الخامس من هذا القرن.

المسحرون... ليلة القدر

وكان للمسحرين دور بارز في هذه الليالي يبلغ ذروته ليلة القدر، وهي ليلة السابع والعشرين من رمضان. "فبعد الإفطار والانتهاء من جولة مابعد الإفطار، يتوافد المسحرون إلى مقهى السروجي بحي الشاغور -باستثناء مسحّري الصالحية والشيخ محيي الدين والمهاجرين وركن الدين- ويتصدر الجمعَ شيخ الكار والنقيب والشوّاش، والمسحرون من حولهم، ويمد في الوسط خوان مضاء بشموع تكافئ عدد مسحري دمشق، على تعدد مطافات التسحير فيها، وفي يد كل مسحر طبلته وأمامه فانوسه وسلته. وبعد أن يباركهم شيخ الكار ويشيد بعملهم ينشد:

ياعين جودي بالدموع وودعي	شهر الصيام تشوقاً وحنانا
شهرٌ به غفر الكريم ذنوبنا	وبه استجاب الله كل دعانا...

...الخ.

ثم يشرعون جميعاً بإنشاد المدائح النبوية على نقرات الطبلة والدفوف والصنوج. وبعد ذلك يأتي دور كل مسحر ليدلي بدلوه، في ما يأتي على لسانه من المدائح.

ويكون ذلك على سبيل التباري والمساجلة. ولعل من أشهر ماكانوا يتبارون فيه قصة النبي (ص) عندما تصدق لأعرابي بقميصه(٣٢).

ليالي الأطفال بعد الإفطار

كانت دمشق في الليالي الأولى من رمضان تعيش أوقاتاً جميلة، قل أن يجود الزمان بمثلها. وكان للمسحرين دور هام في هذه الليالي، سواء بُعَيْدَ الإفطار، أو عند السحر، إذ يبدؤون جولاتهم لإيقاظ النائمين. كان الأطفال، يَعْدون خلف المسحر، عقب الإفطار مباشرة، وهم يرددون وراءه: "يارمضان غيرت الطبيعة. السنّ صغير، والرقبة رفيعة"، ويبدو أنّ هذه العبارة كانت متداولة كثيراً

لدى الأطفال منذ سنوات بعيدة، ثم انتهت إليهم، على هذا النحو، ولابد أن للكبار دوراً في صوغها على هذا المنوال. ومازال في الذاكرة عبارة أخرى كان المسحر إذ يسمعها يكفهر وجهه، وتبدو سيماء الغضب في وجهه، ذاك أنه يعرف العبارات الأخرى التالية، وفيها استهانة به ومساس:

ابو طبلة، مرته -امرأته- حبلة- حبلى-

شوجابت؟ ماجابت شي- لم تلد شيئاً-

جابت جردون -جُرَذ- بيمشي...

في خيالي صورة مسحّر حارتنا الشيخ بكري، وهو يرتدّ نحونا، نحن الأولاد، هاشاً علينا بعصاه التي ينقر بها الطبلة، مرغياً مزبداً، مهدداً متوعداً، شاتماً، لكنها شتائم مهذبة، خالية من أي كلمة نابية أو جارحة، إلا أنه، بعد كرٍّ وفر بيننا وبينه، يعود إلى مصالحتنا وإرضائنا فلا نرضى إلا بأغنية "البرغوت" و"الضرة"، وهما أغنيتان متداولتان بين المسحرين جميعاً في مدينة دمشق، فلقد شهدت رمضان في إحدى السنوات، عند بعض أقربائي في الصالحية... فسمعت من المسحر بعد الإفطار الأغنيتين اللتين أوردهما منير كيال بالتفصيل: (٣٣).

هـا البرغوت، ومعـاني	عشش جـوات أداني
مسكت البرغوت وفركته	حسّبته مات وتركته

عنفص وجاب ولاد أخته.. الخ..(٣٤).

أما الأغنية الثانية فتقول:

هـا الضراير والربّة، ربّوا	علـى قلبـي الدبلـة
من جورهم بعت الطبلة	وصفيت حالي عريان(٣٥)

عدة المسحر: الطبلة والفانوس والسلة

كان لكل حي مسحر خاص به، فإذا كان الحي كبيراً، كما هو الحال في الشاغور والعمارة وسوق ساروجا والصالحية، تولى هذه المهمة عدد من المسحرين، لكل منطقته التي اصطلحوا على تسميتها مطافة أو مطاف.

وكان هؤلاء ينطلقون... ومعهم عدّتهم: الطبلة والفانوس والسلّة.الطبلة في حجم صحن الطعام المتوسط، شُدَّ عليه غشاء جلدي، يُنقر بخيزرانة صغيرة.والفانوس للإضاءة، في الحارات والأزقة المعتمة.والسلة لوضع الأشياء التي تقدم إليه فيها، فيتجولون في مختلف أرجاء الحي، منتقلين من زقاق إلى آخر، يقرعون الأبواب بالسقاطات، قبل وضع الأجراس الكهربائية، أو ينقرونها بالخيزرانة

الصغيرة، منادين "يانايم وحّد الدايم" وفي الآن ذاته ينادون أصحاب البيوت، واحداً واحداً بأسمائهم التي يعرفونها.

ليال قدسية

كان مشهد دمشق في الليل يتغير منذ ليلة السابع والعشرين من رمضان، إذ يبالغ الناس جميعاً في إضاءة دكاكينهم ومحلاتهم التجارية في أسواق المدينة الرئيسية: السنجقدار وحي الميدان بكامله، والصالحية، وسوق الحميدية والبزورية، وسوق الحرير وحمام الفيشاني الخ. سوق الحميدية مثلاً، كان في الليالي العادية، يبدو معتماً موحشاً، لكنه في الليالي الثلاث الأخيرة من رمضان، يشعشع بالأضواء والزينات، ويزدحم بالناس القادمين من مختلف أنحاء دمشق لشراء مايلزمهم.. هم وأولادهم في العيد.

و"الأنوار تنير المساجد والطرقات" و"تنتشر البسطات في كل مكان، وأمامها يقف الباعة يدللون على بضاعتهم بما يرغب من العبارات، وبما يبعث في النفس: الرغبة في الشراء" "يزدحم الناس على الكواء والخياط والخباز واللحام "وليلة العيد" تذبح الخرفان في الطرق والساحات" أما "سوق البزورية فيحيي تلك الليلة -المقصود ليلة ٢٧ رمضان- ومايليهاحتى العيد لتلبية طلبات القوم من الملبس وراحة الحلقوم، وماقد ينقصهم من سمن وسكر وارز... وسوى ذلك."(٣٦).

من جانب آخر، فإن الدمشقيين كانوا يحيون ليلة القدر حتى السحور، بعد أن يشاهدوا حفلات الأذكار التي يقيمها رجال الطرق الصوفية، ولاسيما المولويون في المساجد، وخاصة المسجد الأموي بعد الفراغ من صلاة التراويح، وموعدها بعد صلاة العشاء. كانوا يذهبون للاستمتاع بهذه المناسبة إلى مسجد بني أمية، رجالاً ونساءً وأطفالاً، يشاركهم كبار الموظفين ووجوه الأحياء. فتمتلئ باحة المسجد، بقدر ما تستوعب من البشر (٣٧). فيما يأخذ دراويش المولوية، بثيابهم البيضاء الفضفاضة، وقبعاتهم الطويلة، من اللباد، تشبه الطرابيش، يدورون دورات محورية، على أكعابهم بانتظام وانسياب وخفة ورشاقة. ومهما داروا حول أنفسهم، أو حول الدائرة التي يحتلونها، فإن الدوار لا يعتريهم، ذلك أنهم تدربوا على هذه الحركات منذ طفولتهم. وكان لي زميل في الصف الثالث الابتدائي، رأيته مرة بين أولئك الدراويش(٣٨).

ليلة المعراج

وتجيء ليلة المعراج (٣٩)، بين الليالي الفضيلة القدسية في دمشق، فيجتمع الناس بعد صلاة المغرب من يوم السادس والعشرين من شهر رجب، في دورهم، أو في المساجد للاستماع إلى قصة المعراج، والابتهال إلى الله أن يقبل توبتهم. ويتخذ الاحتفال أبهى مظاهره في المسجد الأموي،ويحضره المسؤولون ونقيب السادة الأشراف والمفتي العام ومشايخ الطرق الصوفية وجمهور غفير من الناس.(٤٠).

ليلة نصف شعبان.

لم يكن أهل دمشق يحتفلون بليلة النصف من شعبان، ولكن هذا الاحتفال الذي أمسى تقليداً، أدخله العثمانيون معهم، بين العادات الجديدة التي أدخلوها بعد أن جاؤوا إلى بلاد الشام، ولم تكن معروفة قبلهم. وكانت لها مميزة خاصة عندهم.

وهكذا صار الناس يلتمسون هلال شعبان بدقة ليتمكنوا من تحديد ليلة النصف المباركة فيصومون غالباً سحابة ذلك النهار، وبعد صلاة المغرب يجلسون في المساجد أو الدور مع عائلاتهم لقراءة دعاء نصف شعبان.(٤١). ومنهم من يحيي تلك الليلة في المساجد أو الكهوف في الجبل أو الأماكن المقدسة، فيدعون ويستغفرون ويصلون أملاً أن تصادف تلك الليلة ليلة الاستجابة(٤٢).

ليلة عيد الفطر السعيد

وإذا كان الناس يحيون ليلة عيد الأضحى المبارك حتى الصباح، وقد أمضوا سحابة ذلك النهار، وهم يستعدون لاستقبال العيد، كباراً وصغاراً، فإن ليلة عيد الفطر السعيد تختلف تماماً، ذلك أنها تجيء في نهاية العشر الأخير من رمضان. ولكل من "العشرات" الثلاث في هذا الشهر تميزها واسمها الخاص. فالعَشْر الأول هي "عشر المرَق"-من المرَقة وهي السائل الذي يمازج الطعام- وفي هذه الأيام ينصبّ معظم الاهتمام على تهيئة طعام الإفطار والسحور. و"العَشْر" الثانية تدعى "عشر الخرَق" وفيها يستعد الناس لتجهيز الألبسة الجديدة للعيد. أما "العشر" الثالثة فيسمونها "عشر الورق" والمقصود الورق الذي تحضر فيه أنواع الحلوى(٤٣). في هذه الأيام يبدأ الناس في إعداد الحلوى. معتمدين على نوع منها أو أكثر، ليكون حلوى العيد. وكانت هذه الحلوى تُخبز في الأفران ليلة العيد.. أو في الليالي القليلة السالفة.

ليالي الصيف... وليالي الشتاء

قال لي صديق -وقد عرف أني أكتب عن ليالي دمشق: أهي ليالي الصيف أم ليالي الشتاء؟ وكان سؤالاً في محله. ذاك أن ليالي الصيف تختلف كثيراً عن ليالي الشتاء. وإذا كانت بعض الأسر تتواعد لقضاء أمسيات الصيف معاً في المتنزهات القريبة من دمشق، أو الذهاب أبعد قليلاً نحو مصايف وادي بردى كعين الخضراء وعين الفيجة وبسيمة وجديدة الشيباني والزبداني وبلودان... ومضايا... الخ، فإن أمرها يختلف في ليالي الشتاء الطويلة. ذاك أن الجيران أو الأقرباء أو أبناء الحرَف يجتمعون في دار أحدهم، ويقصّون أوراقاً حسَب عددهم، ويُكتب في كل ورقة اليوم المعين للسهر مع نوع الحلوى الذي سيقدم للساهرين المتسامرين. وتوضع الأوراق في كيس، ويمد كلٌّ يده فيسحب وريقة، فيجد مكتوباً عليها مثلاً "يوم الخميس ١٠ كانون الثاني والحلوى كنافة مدلوقة" وهكذا تُعرف مواعيد السهر عند المجتمعين كافة، وأنواع الحلوى. وتهيأ خلال السهرات الشتائية ألعاب

النسلية، ويحضر من يغني مع آلته، وغالباً ماتكون العود... ويقتلون ليالي الشتاء على هذا المنوال حتى نهاية الفصل.(٤٤).

سهرات النساء

في الدار نفسها التي كانت تشهد سهرات الرجال في الشتاء، كان النساء يجتمعن في غرفة أخرى، بعيدة منعزلة عن تلك التي يلتقي فيها أزواجهن، فيتحلقن حول مدفأة الحطب التي تلعلع ألسنة النار فيها، أو منقل متوهج الجمر. وفي كثير من بيوت دمشق التي لم تكن وصلت إليها الكهرباء في الأربعينات كن يستضئن بنور الكاز المعلق في الجدار، أو المتدلي من السقف.

تبدأ السهرة بلعب البرجيس أو الورق (الشدّة). وكن يستمتعن بالبرجيس - ويلفظ أيضاً: برسيس- متعة خاصة، فتشترك امرأتان جالستان على السجادة في اللعب، في حين تراقب الأخريات اللاعبتين. وفي ختام اللعبة فإن المغلوبة تؤدي مايطلب منها، من رقص أو غناء أو تهريج.

وتتخلل سهرة النساء رواية الحكايات الشعبية، تؤديها إحدى السيدات المسنات المحنكات، ثم يتبارين -بعضهن على الأقل- في قول الأمثال. ويتندرن برواية النكات والفكاهات. ولا يفوت الساهرات، التحدث عن الأخريات في مايعرف عندهن بالمقلاية "المقلاة" إشارة إلى عيوب أولئك النساء ومساوئهن.(٤٥).

بين ألعابهن، أن تغادر إحداهن الغرفة في وقت مناسب، ثم تدخل بغتة، وقد رفعت ملاءتها بيديها الاثنتين الممدودتين حتى أقصاهما فوق رأسها، في حيث تبدو وكأنها طويلة على نحو غير عادي، والمنديل مُسْدَل فوق الملاءة كالعادة. عندئذٍ ترتعش الحاضرات للمفاجأة... ثم مايلبثن أن يستوعبن الموقف. ويبدأ الحوار بين هذه المرأة، وبين الساهرات في حركة تمثيلية، في سؤال عادي وتعليق على الجواب غير عادي. ثم تقول، ويداها مازالتا مرفوعتين، والملاءة عالية فوق رأسها:

- أنا ذاهبة إلى الحج... من ترافقني.

تقول إحداهن:

- أنا معك.

إذا كانت هذه عجوزاً، أجابتها:

- نعم... إذا أخذتك، كنت بدلاً من "المحرم" لأنك مثل الرجال عجوز مكرعبة(٤٦).

سهرات الرجال:

لم يكن الرجال لينتظروا الموعد المضروب للسهر عند أحدهم، ذاك أنهم كانت لهم سهراتهم الليلية... كل ليلة، في نوع آخر من التسلية وتزجية الوقت. كان المقهى هو الميدان الذي يمضون فيه

ساعات، يلعبون النرد حيناً، أو الورق أو الضومنة "الدومينو"(٤٧)، حيناً آخر.. وكان المقهى مؤسسة اجتماعية هامة في الحي الدمشقي، فقلما خلا حي من مقهيين أو ثلاثة على الأقل. وحوت هذه المدينة في الأربعينات أكثر من مئة مقهى.. تتفاوت حجماً وأهمية. وربما انزوى بعضها في مطارح لا ينتبه إليها إلا أبناء الحي أنفسهم.

والحكواتي كان بين عناصر المقهى الرئيسية. وإذا كان بعض المقاهي الصغيرة، يخلو من الحكواتي، فإن بعض المقاهي جذبت به زبائنها، وبنت عليه شهرتها، كمقهى النوفرة الذي مايزال للحكواتي دور فيه... حتى الآن.

الحكواتيون... يتقنون التشويق

وإذا كان الساهرون يطربون يومذاك، وهم يصغون إلى الحكواتي، وهو يروي في أداء وحركات تمثيلية سيرة عنترة العبسي أو الظاهر بيبرس أو حمزة البهلوان والزيبق والهلالي وسيف بن ذي يزن، فإنهم من جانب آخر، كانوا يختلفون في الانتصار لهذا الجانب أو ذاك من شخصيات السيرة التي يسمعونها، وكان بين الحكواتية من يتخلى عن مكانه المخصص له في سدّة عالية، فينزل إلى الجمهور وقد أمسك بيده خيزرانة(٤٨) أو سيفاً، يلوح بها أو به، ضارباً مناضد الحضور، وهو يروي السيرة، في انفعال حار يريد نقله إلى الآخرين.

وبين وسائل التشويق التي كان يلجأ إليها الحكواتيون، أنهم ينهون روايتهم، وبطل السيرة في موقف صعب، كما يحدث في المسلسلات التلفزيونية أو الإذاعية. وذلك من أجل تشجيع الزبائن على ارتياد المقهى، في الليلة التالية، وللاستماع إلى بقية السيرة، وخروج البطل من الموقف الصعب.

ختام: وعنترة في الأسر

وهناك حادثة تداولتها المصادر الأدبية كثيراً في هذا المجال، ذلك أن أحد الرجال، عاد إلى منزله، بعد أن أنهى الحكواتي روايته وعنترة في السجن. قدمت له زوجته الماء فعافه. وقدمت الطعام فلم يمد يده... وظل صامتاً كئيباً حزيناً.

وحين سألته زوجته عن سبب امتعاضه قال: كيف تريدينني أن أكون سعيداً.. وعنتر في الأسر! ويقال إن النوم طار بعد ذلك من عينيه، فما كان منه إلا أن قرع باب الحكواتي في ساعة متأخرة من الليل، فرجاه أن يفك أسر عنترة... ويقال أيضاً إنه هدده... إذا لم يفعل.

مسرح خيال الظل في الأربعينات

كان لمسرح خيال الظل أو ظل الخيال مجده الحقيقي في دمشق قبل ابتكار الفن السينمائي، وظهور الحركة المسرحية على يدي أبي خليل القباني. ولئن كان الحكواتي يستوعب بعض رغبة الساهرين في المقاهي في التسلية، إلاّ أنه لم يكن قادراً -بما هو قارئ فحسب- مهما يُؤتَ من

إمكانات تمثيلية... على أداء الدور الذي يلعبه الكركوزاتي أو لاعب خيال الظل أو المخايل، وهي جميعاً أسماء لمسمى واحد.

ولئن كان هذا اللون الجميل من التسلية قد انحسر كثيراً في أربعينات هذا القرن مع انتشار دور السينما، إلاّ أنّه احتفظ لنفسه برقعة صغيرة من المساحة الكبيرة التي كان يحتلها في ليالي دمشق، تمثلت في ليالي شهر رمضان الثلاثين.

ولم يكن ثمة أبسط من عدّة هذا الفن وزاده: ستارة بيضاء صغيرة تقام في زاوية المقهى، وتحتها منضدة رفيعة في طول الستارة. وشخوص من الجلد المقوّى، تصور الشخصيات الرئيسية في هذا الفن، وقد اتصل كل منها بقضيب رفيع طويل، في حين جمعها الفنان كافة بين قبضتي يديه. وتتمفصل أيدي هذه الشخوص وأرجلها ورأسها في حيث تكون قادرة على أداء حركات تعبيرية معينة. وكانت الشخوص تستند في الأغلب إلى تلك المنضدة.

والكركوزاتي يقدم كل ليلة بأشخاصه: كركوز. عيواظ. بكري مصطفى. المدلل. حبظلم بظاظة. شمقرين، كرّوش(٤٩)... فصلاً مختلفاً من وحي الحياة اليومية، ذا طابع قصصي، فكاهي، ربما تخللته ألفاظ غير مستحبة.

شخصيات كركوز المميزة

وكانت لكل شخص سماته الخاصية المميّزة: Character. والفنان بين ليلة وأخرى يتسلل بمهارة وذكاء نحو إعطاء رأيه في الأحداث الاجتماعية والاقتصادية... والسياسية أيضاً... وعلى سبيل المثال، فإن أحد الرجال توفي في الحي الذي يعمل فيه ذلك الفنان، فأشار إلى ذلك وهو يحرك شخوصه يريد أن يعزي بوفاة المرحوم. فطلب الجمهور المتفرج أن يقوم بكري مصطفى- ويؤدي في خيال الظل دائماً دور السكران المخمور-برثاء المرحوم. استغل الفنان هذه المناسبة، فأوحى أن المتوفى مسجّى أمامه،ثم جعل بكري مصطفى يتظاهربالأسى والحزن. وماهو إلا أن اقترب من الميت فانحنى وهمس في أذنه علىمسمع من جمهور المتفرجين: إذا سألك "أنكر" و"نكير" عن أحوال البلد، فقل لهما إن "بكري مصطفى"أصبح قاضياً.(٥٠).

في ليل الشبان: مكائد ومقالب.

كان ليل بعض الساهرين في المقهى يطول أحياناً حتى ساعة متأخرة. وخلال ذلك يطيب لهم أن ينصبوا المكائد، وأن تتفتق أذهانهم عن مقالب، قد لا تخطر في بال. من ذلك ماحدث في إحدى ليالي الأربعينات، وسمعته في حينه، في سهرة عائلية. فإن أحد الشبان دبر مكيدة لزميله الذي يسهر معه كل ليلة، للإيقاع بينه وبين زوجتيه الاثنتين، فقد أرسل صانعه ومعه طبق حلوى فاخرة، على أن يدق باب البيت الذي تقيم فيه زوجة صاحبه الأولى، ويسألها: أليس هذا بيت فلان؟ فتقول: نعم. وعندئذ يقول متغافلاً:لقد أرسل معي هذه الحلوى إلى زوجته فلانة... ويذكر اسم الزوجة الثانية. هنا تغضب

الزوجة القديمة وتصفق الباب في وجه حامل الحلوى. فيتابع طريقه نحو منزل الزوجة الجديدة، فيكرر مافعله قبل قليل ويقول: لقد أرسل معي أبو فلان هذه الحلوى إلى زوجته فلانة. ويذكر اسم الزوجة الأولى. فتصفق هذه الباب أيضاً، وهي تزمجر وترغي وتزبد.

وحين عاد الرجل من المقهى إلى منزل الزوجة الجديدة رفضت استقباله، وأصرت على إبقائه خارج الدار. وكذلك فعلت الزوجة القديمة، فقصد الرجل منزل أهله حيث أمضى الليل هناك.

في اليوم التالي استطاع أن يعرف جلية الأمر، وأن يفهم المقلب الذي دبره له زميله. فكان أن رد عليه بمقلب آخر، أدهى وأصعب. فقد رتب الأمر منذ مطلع المساء ومجيء صاحبه إلى المقهى؛ في حيث يقوم بعض عمال البناء بوضع لبنات أمام باب دار الرجل، وتطيينها في حيث يختفي الباب تماماً فيما يؤّخره ويستبقيه في المقهى. وهكذا كان: واحدة بواحدة.

كاد الرجل لدى وصوله إلى منزله، يظن أنه مخطئ. فأين باب المنزل، وما ثمة سوى جدار، لا يبدو في عتمة الليل أنه قد طُيّن حديثاً؟

وعندما استوعب الموقف، تصور المكيدة، فقرع باب الجيران، واستعار سلماً... أفضى به إلى منزله.

حكاية حسن بك "المقنزع".

وفي الأربعينات المتأخرة، بدأت بعض بيوت دمشق، تشهد سهرات مختلطة، يتبادل خلالها الأصدقاء الزيارات، فيسمرون ويتسلون، ببعض الألعاب والأحاديث، وأمامهم بعض الأشربة والنقولات. وإذا تؤذن السهرة إلى الختام، فربما ذهبوا جميعاً، إلى حمصاني قريب.

ويروى أن واحداً من هؤلاء كان "مقنزعاً" -أي أنّه متعلق بالمظاهر- ذهب شحطاً- على حد تعبير نجاة قصاب حسن- ورغماً عنه مع بعض الوجهاء والسيدات إلى مطعم كان في مصلبة عرنوس- احترقت مع ماحولها عام ١٩٦٤- فقد قالوا له: حسن بك سنأكل تسقية! فقال لهم: كيس كوسيه تسقية؟ -بالفرنسية: ماهي التسقية؟- وجاء الخادم فسأل المجموعة، وهو يمسح الطاولة أمامهم: الخانم؟ تسقية بسمنة. الخانم؟ بزيت. البيك؟ حمّص بسمنة. والتفت إلى حسن بك (المقنزع) وقال له: حسن بك -أنت مثل كل يوم. تسقية بزيت(٥١).

□

□ الحواشي:

١ - الحمامات الدمشقية- منير كيال- الطبعة الثانية: مطابع ابن خلدون. دمشق ١٩٨٦ ص ٣٣٥-٣٣٦.

٢ - ملحق جريدة النهار - بيروت- حمزة عبود- ١٨ كانون الثاني ١٩٩٧- ص٨-٩.

٣ - المصدر السابق.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - كتاب فقه اللغة- للإمام أبي منصور بن اسماعيل الثعالبي النيسابوري- طبع بمطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت

سنة ١٨٨٥- ص ٣٥٢-٣٥٣.

٦ - كان العرب يقسمون الشهر القمري، ثلاثاً ثلاثاً، فالليالي الثلاث الأولى هي الغُرَر وهكذا. أما الليالي الدآدى، فهي جمع (الدأدأ) وهي شديدة الظلمة.

٧ - كتاب مختصر تهذيب الألفاظ- لأبي يوسف يعقوب ابن اسحاق السكيت- طبع في بيروت بالمطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين سنة ١٨٩٧ برخصة نظارة المعارف الجليلة في الأستانة عدد ١٠٣.

٨ - المصدر السابق- ص ٢٤٢.

٩ - المصدر نفسه- ص٢٤٤.

١٠ - كتاب الألفاظ الكتابية- لعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني- اعتنى بضبطه وتصحيحه الأب لويس شيخو اليسوعي- طبعة ثامنة بمطبعة الآباء اليسوعيين في بيروت سنة ١٨٩٩ برخصة نظارة المعارف الجليلة في الأستانة العلية.

١١ - المصدر السابق- ص٢٨٨.

١٢- المصدر نفسه- ٢٨٩.

١٣- ذكريات- علي الطنطاوي- دار المنارة للنشر-السعودية- جدة- ص٩٠.

١٤- يصف نجاة قصاب حسن احتفالات المولد النبوي في دمشق، بادئاً بتحديد يوم المولد النبوي الشريف في الثاني عشر من ربيع الأول من العام الهجري. ويقول: وكنا في دمشق نحتفل بعيدالمولد احتفالاً شعبياً كبيراً يتجلى بالزينات في الأحياء، والزيارات بين الحارات. وكان المولد الذي يُقرأ فيها إما مولد "الجوزي" وإما مولد "العروس" وهناك من وضعوا قصصاً عصرية عن المولد فيها حديث أصبح تاريخياً، وأقرب إلى الروح الجديدة- حديث دمشقي- نجاة قصاب حسن- دار طلاس- الطبعة الأولى؛ ١٩٨٨ ص ١٩١.

١٥- وكان أبي على قصر قامته، من أرشق لاعبي السيف والترس في حينا في سوق ساروجة. فيشمر طرفي قنبازه. ويشكلهما بالزنار، ويبدأ يدور على رجل واحدة، فرجل أخرى، وهو في وضع القرفصاء. ثم يدق سيفه بالترس، ويثب واقفاً ومهاجماً، ويضرب ويتقي، وأنا أنظر إليه مبهوراً. المصدر السابق- ص ١٠٢.

١٦- الحكمة في المعجم "أقرب الموارد للشرتوني" هي ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه. وأحكم الفرس جعل لجامه حكمة.

١٧- الألعاب الشامية- ماجد اللحام- دار الفكر: دمشق ١٩٨٨، ص ١٣٣.

١٨- المصدر السابق، ص ١٣٣-١٣٤.

١٩- دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين- أكرم حسن العلبي- الشركة المتحدة للتوزيع ١٩٨٢- بيروت. ص ١٢٦ نقلاً عن "نزهة الأنام".

٢٠- نزهة الأنام في محاسن الشام- أبو البقاء عبد الله البدري- دار الرائد العربي ١٩٨٠- ص ٣٦.

٢١- دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين، ص ١٤٠.

٢٢- المصدر السابق- ص ١٤٠.

٢٣- المصدر نفسه- ص ٢٥٤.

٢٤- بين شهر المحرم وبين شهر رجب الهجريين سبعة أشهر هي: صفر. ربيع الأول. ربيع الثاني. ذو القعدة. ذو الحجة. جمادى الأولى. جمادى الثانية.

٢٥- دمشق في مطلع القرن العشرين- أحمد حلمي العلاف- إعداد: علي جميل نعيسة- وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دمشق ١٩٧٦- ص ٦٥.

٢٦-تيوفيل غوتييه- نقلاًعن ترجمة نشرتها مجلة فيروز اللبنانية في عدد كانون الثاني ١٩٩٧.

٢٧- جيرار دي نيرفال- من كتابه "رحلة إلى الشرق ١٨٤٠-١٨٤٣" ترجمة إيمان شمص- جريدة السفير- بيروت.

٢٨- الشَبَق غليون تركي بأنبوب طويل، كان شائعاً في دمشق أيضاً حتى مطلع القرن العشرين. ويظهر في صور حفر تركها بعض المصورين المستشرقين الذين زاروا دمشق في القرن الماضي.

٢٩- لابد أن نيرفال يشير إلى السلسلة القصصية لمواطنه الفرنسي بلزاك، وقد بدأت برواية "شوان الأخير" ثم تسلسلت مشكلة كوميديا بالزاك الإنسانية الشهيرة.

٣٠- رمضان في الشام- منير كيال- مؤسسة النوري- دمشق- الطبعة الأولى ١٩٩٢- ص ٩٠.

٣١- المصدر السابق ص ٩١.

٣٢- المصدر نفسه ص ١٧٣-١٧٤ ويمكن الرجوع إلى الكتاب للاستزادة من هذه المساجلات.

٣٣- ياشام- منير كيال- دمشق ١٩٨٤- الطبعة الأولى ص ١٤٣-١٤٤-١٤٥.

٣٤- معاني: معي. اداني: أذنيّ. حسبّته: ظننته. عنفص: ادعى ماليس فيه.

٣٥- الدّبلة: الهم والغمّ. صفيت: أصبحت.

٣٦- ياشام- ص ١٤٩.

٣٧- دمشق في مطلع القرن العشرين- ص ٧١.

٣٨- الدرويش: كلمة فارسية الأصل، معناها: فقير. مسكين. زاهد. صوفي- المعجم الذهبي- فارسي عربي- دار العلم للملايين- الطبعة الثانية ١٩٨٠- د. محمد التونجي.

٣٩- الإسراء والمعراج حصلاً في جزء من ليلة واحدة، هي ليلة السابع والعشرين من شهر رجب المحرم. قال تعالى في سورة الإسراء "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا. إنه هو السميع البصير".

٤٠- ياشام- ص ١٢٦.

٤١- يمكن الرجوع إلى كتاب أحمد حلمي العلاف "دمشق في مطلع القرن العشرين"، للاطلاع على نص الدعاء كاملاً.

٤٢-المصدر السابق- ص ٦٨.

٤٣-المصدر نفسه- ص ٤٥.

٤٤-المصدر نفسه- ص ٢٣٠.

٤٥-ياشام- ص ١٨٤.

٤٦- دمشق في مطلع القرن العشرين- ص ٢٣١-٢٣٦، ويمكن الاستزادة من هذه الأقوال لمن يريد.

٤٧- المصدر السابق- ص ٢٣٣.

٤٨- ياشام- ص ١٥٧.

٤٩-كرَوش - أو كُرّش: حمار. وهناك شخصيات إضافية أخرى.

٥٠-سمعت بهذه الحادثة في روايات مختلفة. ويقدم منير كيال في كتابه "ياشام" رواية خاصة.

٥١-حديث دمشقي - نجاة قصاب حسن- ص ١٥٢.

□□□

☜ آـ ملف خاص عن القرآن الكريم

□□



المعجزات العلمية في القرآن الكريم

عبد الوهاب مدور

المعجزة *في اللغة اسم فاعل من مصدر الإعجاز. فيقال عَجَزَ فلان عن الأمر، إذا حاول فلم يستطعه. والمعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، سالم من المعارضة، يُظهره الله تعالى على يد رسله.*

والقرآن الكريم أعظم معجزة في التاريخ، اختلف عن سائر معجزات الرسل السابقة، إذ انها كانت مادية ومؤقتة، كعصا موسى، وناقة صالح، وشفاء المرضى على يد عيسى عليه السلام... الخ. وكثير منها زال بعد وفاة رسولها، ولولا أن ذكرها القرآن لأنكرها الناس ونسُوها. وهكذا فالقرآن معجزة بلاغية علمية حضارية صالحة لكل العصور(وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (سبأ ٢٨).

وإعجاز القرآن أكثر من أن يحصى. فمن حيث البلاغة، تضمن لغةً عربية متطورة، لم تكن معروفة قبله، ولم يستطع أحد مجاراتها. فالشعر والنثر يحويان الصدق والكذب، والتناقض والحشو، بخلاف القرآن فهو الصدق المطلق، الذي لا مبالغة فيه ولا حشو ولا كذب. وحين يخيل إلينا أن بعض الآيات فيها مبالغة، فهذا راجع إلى قصر نظرنا، وسيأتي اليوم الذي تصبح فيه هذه المبالغة أمراً منطقياً علمياً. فهو الذي أغنى اللغة العربية، فنقلها من لغة صحراوية محدودة إلى لغة حضارية غنية، أصبحت فيما بعد من أرقى لغات العالم. وحفظ لها قواعدها النحوية، وأوجد النقاط والشكل، وهذا نادر في اللغات الأجنبية، وهو مما جعلها لغة مختزلة، وأصبح القرآن مرجعاً للبلغاء والشعراء والعلماء يزينون كتبهم بآياته.

والأهم من ذلك أن القرآن نزل على رجل عادي، نشأ يتيماً فقيراً، رجل أمي عاش في قوم لم يشتهروا بالبحوث العلمية، ومع ذلك تميزوا بالبلاغة والشعر، وكانوا يقدسون البلاغة، حتى إنهم وضعوا المعلقات السبع على جدار الكعبة، وهي أقدس مكان لدى العرب. وجاء القرآن ليتحداهم، أن

يأتوا بسورة من مثله، ولما عجزوا عن ذلك أصبح القرآن معجزةً لقبيلة قريش، وسائر القبائل العربية، فأقبلوا على حفظه والسير على هداه وأصبحوا من أعظم الفاتحين الذين نقلوا هذه الحضارة الإنسانية إلى أقاصي المعمورة. ومحمد صلى الله عليه وسلم لم يشتهر بالشعر، ولا بالبلاغة التي اشتهر بها امرؤ القيس وغيره من شعراء العرب، ولم يشتهر بعلم الطب، ولا بعلم الفلك، ولا بعلم الذرة.. لكنه بعد أن تلقى الرسالة، أصبح أفصح الناس قاطبة، وأوتي جوامع الكلم وينابيع الحكمة، ووصل إلينا من حكمه ما ينيف على مائة ألف حديث، قالها بعد تلقي الرسالة ؛ وغدا المثل الأعلى للبشرية في كل شيء.

وفي القرآن حقائق علمية لم تفهمها البشرية إلا اليوم. في قمة التقدم العلمي، بل هناك معجزات لم تكتشف بعد، ولو أنها تؤول حسب مستوى العصر. وفيه تصحيح للرسالات السماوية السابقة التي لم تسجل في حينها واعتراها التحريف، لكن الله عز وجلّ أراد أن يعيدها إلى جادة، الصواب، فبعثها من جديد وصححها في القرآن الذي لم يتعرض إلى أي تحريف(إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون)(الحجر ٩). فقد حوى تاريخ الأقوام السابقة كفرعون وعادٍ وثمود... الخ بأسلوب فريد من نوعه. وفيه إشارات لحقائق تاريخية أيدتها البحوث العلمية الحديثة، مثل قصة إغراق فرعون وجيشه ثم قذفه إلى البر. وبعد ألفٍ وتسعمائة سنة قال عنه القرآن(فاليوم نُنَجّيكَ ببدنك لتكون لمن خَلْفَكَ آية..) (يونس ٩٢). وبالفعل اكتُشفت جثته أخيراً كما هي، ووجد في فمه آثار من ملح البحر.

وفي القرآن إشارات إلى كثير من التنبؤات التي حدثت فيما بعد، كانتصار الروم، وفتح مكة؛ والتي لم تحدث بَعْدُ، مثل قيام الساعة، وهذه بعض دلائلها من الأحاديث الشريفة: "لا تقوم الساعة حتى يسود كلَّ أمة منافقوها" (الربيع). "وحتى يتطاول الناس في البنيان" (البخاري)، و"حتى يكثرَ المال ويفيض، وحتى تعودَ بلاد العرب مروجاً وأنهاراً" (مسلم)... الخ وهذه الأخيرة تؤيدها ظاهرة زحف كتلة الجليد من القطب الشمالي ببطء، نحو الجنوب بما في ذلك بلاد العرب. ويقول الدكتور كرونر إن هذا الكلام لابد أن يكون وحياً من السماء.

كما تضمن القرآن معجزاتٍ رقمية، فهناك أحرف تتصدر بعض السور: مثل "ال م ر" في سورة الرعد، وثبت أن تكرار الحرف الأول أكثر من تكرار الحرف الذي يليه. فالألف تكررت ٦٢٥ مرة، واللام ٤٧٩ مرة، والميم ٢٦٠ مرة، والراء ١٣٥ مرة، وقد نُشرت هذه الإحصاءات في كتابٍ للدكتور رشاد خليفة تحت عنوان "معجزة القرآن– Miracle Of the Quran" مستخدماً الحاسب الإلكتروني في العد. وهذه معجزة بالفعل، إذا علمنا أن القرآن تنزل متفرقاً على مدى ٢٣ سنة، ولا يمكن أحداً من البشر أن يتحكم بمثل هذا التعداد. كما أن عدد الكلمات في سورة آل عمران الفاصلة بين كلمتي رسول الدالة على عيسى ومحمد بلغت ٥٧١ كلمة، وهذا هو بالضبط عدد السنوات الفاصلة بين ميلاد هذين الرسولين.

يقول الدكتور بوريس بوكاي" الجراح الفرنسي: "بفضل الدراسة الواعية للنص العربي للقرآن، استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن ليس فيه أية مقولةٍ قابلةٍ للنقد من وجهة

نظر العلم في العصر الحديث".

لنستعرض الآن بعض هذه المعجزات:

أولاً- المعجزات التاريخية:

١- *لم يعش النبي يوسف زمن الفراعنة*: ذكر القرآن اسم فرعون كثيراً حاكماً لمصر، إلا في قصة يوسف إذ وصفه بالملك.(وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي) (يوسف ٥٤). وهذا دليل على أن يوسف خلال وجوده في مصر لم يعش زمن الفراعنة، وبعد قرون طويلة على نزول هذه الآية تم اكتشاف حجر رشيد، وحلُّ رموز اللغة المصرية القديمة. وثبت أن يوسف عاش زمن الهكسوس الذين طردهم الفراعنة فيما بعد وعادوا إلى الحكم.

٢- *انتصار الروم*: تقول الآية الكريمة (غُلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غَلَبهم سيغلبون في بضع سنين) (الروم ٢-٣). وجملة أدنى الأرض، حين نزل القرآن، كان يفهم منها المكان القريب من أرض العرب. ولما تقدم العلم، واستطاع أن يصوّر الأرض بالأقمار الصناعية، ويكتشف كل تضاريسها، وجد أن مكان المعركة التي وقعت بين الفرس والروم، كان أخفض من سطح البحر، وأكثر الأماكن انخفاضاً على سطح الأرض. ثم تقول الآية(وهم من بعد غَلَبهم سيغلبون في بضع سنين). حينذاك أكد الصحابة للكفار أن انتصار الروم سيقع قريباً، وراهن على ذلك أبو بكر الصديق. وبالفعل انتصر الروم على الفرس بعد تسع سنين، وفرح المسلمون بذلك لأن الروم كانوا من أهل الكتاب... وهناك أحاديث نبوية تتضمن التنبؤ بفتح جزيرة العرب وبلاد الفرس والروم ومصر وغيرها. وكلها تحققت فيما بعد.

ثانياً- المعجزات الطبية:

١- فوائد التمر والسواك وضرر الجراثيم: يقول الله تعالى عن مريم العذراء(فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة، قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً. فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحت سرياً، وهزّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رُطباً جنيّاً، فكلي واشربي وقرّي عيناً)(مريم ٢٣- ٢٥). وفي الحديث الشريف: "العجوة من الجنة وهي شفاء" (رواه النسائي).

تبين اليوم أن التمر يحتوي على مواد كثيرة، مفيدة للحامل والنفساء خاصة. فالتمر غني بالفيتامينين آ و ب، والمواد السكرية والسللوز والمغنزيوم... الخ. وهذه المواد لها فائدة كبيرة للحامل والنفساء، فهي تقيهما من اختلاطات عديدة، كضعف القلب، وقصور الكبد، ونقص الرؤية، والإمساك... الخ، وتسهّل عملية الولادة، كما أنها تقبض شرايين الرحم فتمنع النزف، وتقلّص عضلات الغدة الثديية فيسْهُل تدفق الحليب. وفيها خاصيةٌ مسكنةٌ تزيل ألم الخوالف بعد الولادة.

وهناك أحاديث كثيرة تفيد في حفظ الصحة مثلاً: "تنكبوا الغُبار فمنه تكون النَّسَمَة". وما هي

النسمة؟ قال المفسرون إنها حيواناتٌ دقيقة الحجم تسبب ضيق التنفس والربو. والآن بعد اكتشاف الجراثيم ثبت أنها هي المقصودة من كلمة النَسَمة.

وكذلك عن السواك، إذ كان الرسول يحب السواك لتنظيف أسنانه، وبقيت هذه السنة متبعة حتى اليوم. وبعد ١٤ قرناً من الزمان أعلن الدكتور "كينيث كيوديل"، أن السواك يحتوي على مادةٍ مطهّرة تمنع تسوس الأسنان، حتى إن بعض الشركات أصبحت تصنع معاجين يدخل في تركيبها السواك.

٢- **خَلْقُ الإنسان من طين:** (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين) (المؤمنون ١٢) والطين موجود في كل مكان. وأخذ العلماء الطين وحللوه، فوجدوه مكوناً من ثمانية عشر عنصراً، منها الحديد والبوتاسيوم والأوكسجين والآزوت والمغنزيوم... الخ. ثم درسوا جسم الإنسان، فوجدوه يتكون من هذه المواد بالضبط. بل إن نسبتها متقاربة بصورة مدهشة: فالأوكسجين يشكل ٦٠٪ من تركيب جسم الإنسان و ٥٥٪ من تركيب الطين، والفسفور والصوديوم ٢٪ في جسم الإنسان و ٢٪ في الطين، والكربون ٢٠٪ في جسم الإنسان و١٨٪ في الطين... الخ. وهذا دليل صارخ على أن الأرض هي أصل جسم الإنسان.

هنا تتجلى الدقة والإبداع الإلهي في صوغ تلك العناصر، فبينما هي جامدة خاملة، لا حركة فيها ولا حياة، نجدها كائناً حياً، متحركاً عاملاً في جسم الإنسان. فقد نُفخت الروح في الطين فنطق، وتحوّل إلى عينين، ولسان وشفتين، ودماغ عاقل مفكر يعي نفسه والوجود حوله.. بل أصبحت مادة الطين هذه بمثابة أشرطة تسجيل، تسجل كل حركة من حركات صاحبها، وتنطق بها يوم الحساب، وهذا لعمري منتهى العدل في محاكمة الإنسان يوم القيامة(اليوم نختم على أفواههم، وتكلمنا أيديهم/ وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون) (يس ٦٥).

وكأن الشاعرة العربية رابعة العدوية، قد نطقت بهذه الحقيقة العلمية دون أن تدري حين قالت:

إذا صحّ منك الود فالكل هيّن وكل الذي فوق التراب تراب

وبعد آية الطين تأتي الآية التالية: (ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) (المؤمنون ١٣- ١٤). وهنا نترك الكلام للبروفسور الكندي"كيث مور" رئيس قسم التشريح والأجنة في جامعة"تورنتو" إذ يقول: عندما يبدأ الجنين بالنمو في بطن أمه يكون شكله شبيهاً بالعلقة أو الدودة. وعَرَضَ صورةً بالأشعة لبداية الخلق، ومعها صورةٌ للعلقة، فظهر التشابه واضحاً بين الاثنين.

ولما قيل له إن العلقة عند العرب معناها الدم المتجمد... ذُهل وقال إن ما ذكر في القرآن ليس مجردَ وصف دقيق لشكل الجنين الخارجي، بل وصفٌ دقيق لتكوينه. ذلك أنه في مرحلة العلقة تكون الدماء محبوسةً في العروق الدقيقة على شكل دمٍ متجمد. فإذا انتقلنا إلى المرحلة التالية(فخلقنا العلقة مضغة) نجد الصورة المأخوذة بالأشعة للجنين في مرحلة المضغة شبيهةً بقطعةٍ من الصلصال أو

اللبان الممضوغ، ووجدت فيها تجويفات شبيهة بعلامات مضغ الأسنان. بل إن الله سبحانه وتعالى تجاوز مرحلة الشكل الخارجي إلى التكوين الداخلي حين قال: (مضغةٍ مخلَّقة وغير مُخلقة)(الحج ٥). وعندما جيء بالمضغة الآدمية من رحم الأم، وطولها سنتمتر واحد، وشُرحت تحت المجهر الإلكتروني، وجد أن بعض أجهزة الجنين قد بدأت تتخلق أو بعضها الآخر لم يتخلق بعد.

وعَرَض العالم الكندي المذكور كل أطوار الجنين في رحم الأم، والتي التُقطت بأحدث الأجهزة العلمية، فإذا بها تنطبق على كل ما ذكر في القرآن. ولما قيل له: هل كان من الممكن لمحمد(ص) أن يعرف هذه التفصيلات عن أطوار الجنين؟ قال: هذا مستحيل، فالعالم كله في ذلك العصر لم يكن يعرف أن الجنين يُخلق على أطوار، وأن العِلْم لم يستطع حتى الآن تسمية أطوار الجنين، بل أعطاها أرقاماً بشكل معقد غير مفهوم، في حين جاءت في القرآن بأسماء محددة بسيطة في غاية الدقة. ويتضح لي أن هذه الأدلة جاءت وحياً لمحمد من عند الله. وهذا يثبت لي أن محمداً رسول الله، ثم قال إنه مستعد أن يشير في الطبعات القادمة من كتبه إلى هذه الحقائق القرآنية.

وهناك عالم آخر أشهر إسلامَه لسماع الآية التالية: (كلما نَضِجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب) (النساء ٥٦)، وهو البروفسور التايلاندي"تاجاسن"، الذي يُعد من أكبر علماء التشريح في العالم، وذلك عندما كان يتحدث عن الأعصاب، وكيف أنها موجودة تحت الجلد مباشرة، بحيث إذا احترق الجلد انتهى الإحساس بالألم.

ففي هذه الآية يريد الحق سبحانه أن يعلمنا أن عذاب النار دائم ومستمر، لا يخفف ولا يتوقف، ولما كان في علمه تعالى أن الجلود إذا احترقت انتهى الإحساس بالألم، نبّهنا إلى أن جلود أهل النار كلما احترقت بدلهم جلوداً غيرَها ليستمر عذابهُم. وحين فهم البروفسور تاجاسن" ذلك قال: أهذا الكلام قيل منذ أربعة عشر قرناً؟ قالوا نعم. قال إن هذه الحقيقة لم يعرفها العلم إلا أخيراً، ولا يمكن لبشر أن يقولها.لقد حان الوقت لأن أشهد أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. كما أن هناك جراحاً فرنسياً هو الدكتور"موريس بوكاي" أعلن إسلامه حينما قرأ مثل هذه المعلومات الدقيقة، وألف كتاباً عن الإعجاز العلمي في القرآن وقارنه مع الكتب المقدسة الأخرى.

٣- بصمة الأصابع: قال تعالى(أيحسب الإنسان ألّن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوّي بنانه) (القيامة ٣-٤). أي أن الخالق سيبدع ما هو أعظم من إعادة خلق العظام، التي ما هي سوى مادة مركبة من الكلس والفسفور والمغنزيوم والبروتين، وذات شكل بسيط. أما الأعجب من ذلك فهو صنع الأصابع بلحمها وعظمها، ودقةِ إحساسها وحركاتها. ومع ذلك ظلت البلاغة في هذا البيان الإلهي غامضة بالنسبة إلى البشر، وظل تفسير هذه الآية الدامغ طيّ الغيب، حتى جاء القرن الثامن عشر: ففيه وجد العالم الألماني"ماير"، في ١٧٥٨، أن ترتيب الخطوط البارزة في أصابع الكفين لا يمكن أن يتطابق عند اثنين من بني البشر، وسماها الخطوط الحُليمية، وسمى الأثلام التي بينها بالأخاديد الحُليمية. وبالفحص والتصوير والتكبير تبين أن الخطوط مؤلفةٌ من أقواس ومنحنيات وزوايا وتفرعات، وهذه الخطوط قد تلتحم وتتفرع، والأقواس قد تكون صغيرة أو واسعة، ملتحمة أو

منفصلة، وهذا ما يسمى بالبصمة فبَصَمات الأنامل لا يمكن أن تتطابق بين اثنين على وجه الأرض، وغدت البصمة الهوية الحقيقية للإنسان، والدليل على خصوصيته واستقلال شخصيته. وقد توصل عالم أمريكي مختص بالعلوم الجنائية من جامعة كاليفورنيا، إلى أن احتمال تطابق بصمتين لدى بني البشر هو ٦٤/١ مليار، أي أن التطابق مستحيل في عصرنا هذا، إذا علمنا أن عدد سكان الأرض يبلغ نحو ٥ مليارات نسمة!

وفحوى الآية أن الله قادر ليس فقط على إعادة خلق الإنسان، بل على إعادة أدق المميزات إليه التي لا يمكن أن يتشابه بها اثنان على مدى العصور، ألا وهي بصمة الأصابع، أي أن الهوية الشخصيته التي منحها الخالق لعباده في بطون أمهاتهم وحتى مماتهم سيحملونها أيضاً يوم القيامة. فسبحان الله أحسن الخالقين.

٤- الروح: لنستمع إلى الآية الكريمة: (فإذا سويتُه ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (الحجر ٢٩)، وإلى الحديث الشريف: " إن أحدكم يُجمَعُ خلقُه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثلَ ذلك، ثم يُرسَل الملك فينفخ فيه الروح" (أخرجه الشيخان).

وقبل نفخ الروح يكون الإنسان كالنبات، ثم بعد أن يبدأ خلق الدماغ يأتي المَلَك وينفخ الروحَ فيه ويسيطر الدماغ على أعضاء الجسم. والروح منسوبة إلى الله، وليست جزءاً منه، فيقال روح الله وعبد الله ورسول الله وناقة الله ... فالروح التي في عيسى ومحمد من جنس الروح التي في آدم، وكلها مخلوقة له تعالى، وليست بعضيةً أو جزءاً من الذات العلية.

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) (الإسراء ٨٠)، وحتى الآن لم يستطع أحد أن يدرك ماهية الروح. جاء في الحديث الشريف: "يُرسِل مَلَكٌ للجنين وهو في بطن أمه فينفخ فيه الروح. وإن الملكين يوقظان الميت في قبره، فيسألونه عن ربه ودينه ونبيه، ثم يصعدان بروحه إلى السماء، أو ينزلان بها إلى بطن الأرض". أي إلى المائع الناري إن كان من الضالين. فالله وحده الخالق المصور المبدع، أوجد الإنسان أكمل إيجاد فسواه أحسن تسوية: أجهزتـه متناسقة، أعضاؤه في أدق صورة، متنقلاً به في مراحل العمر من سلالة من طين إلى نطفة ثم إلى مضغة، ثم نفخ فيه من روحه. وإذا بالجنين يتحرك في الرحم تحركاً غريزاً، ثم يصبح له ذاتٌ مستقلة، بسريان اللطيفة الروحانية في الكثيفة الجسدية، إلى أن يخرج طفلاً، ثم يصير فتى ثم شيخاً. وهو في الأحوال كافة يجد من العناية الإلهية لطائفَ الإمداد المتوالية التي تحقق مصلحته وتوفر راحته، وتمكنه من القيام لله بواجب العبودية.

وحين يولد الإنسان ويكبر تصبح الروح، التي تلبس الجسد كالثوب، شخصيةً كاملة مسؤولة أمام الله والمجتمع. فهي التي تتعلم وتفكر وتبدع، وتدافع عن الجسد ضد الجراثيم وتلئم الجروح. وهي التي تؤدي أعمالاً تتجاوز حدود الجسد: كالإيحاء والتلقي عن الملائكة والخواطر والرؤى التي لا حدود لها. وهي التي تنبئ الإنسان بما سيحدث في المستقبل... الخ. وهناك بعض الأولياء الذين اكتشفوا روح الله فيهم، كالشيخ محيي الدين بن عربي، فحلّقوا بروحهم إلى السموات واجتمعوا هناك

بالأنبياء.. الخ

فإذا قيل أن المخ هو الذي يقوم بمثل هذه الأعمال، فإنه لا يعدو كونه مكتباً للروح، ذلك لأن المخ قد يمرض، ويتخرب نصفه ويبقى المريض متمتعاً بالإدراك والوعي والعلم. أما مكان الروح فهي تحل في كل الجسم وكل الخلايا. كالكهرباء- تتوزع فيه، ومركزها القلب. لذا عُبِّر عنها بالقلب، فقال تعالى(فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) (الحج ٤٦)

٥- ضيق النفس في الأماكن العالية: قال تعالى: (فمن يرد الله أن يهديَهُ يشرحْ صدرَهُ للإسلام، ومن يرد أن يُضلَّه يجعل صدرَه ضيقاً حرَجاً كأنما يَصَّعَّدُ في السماء...) (الأنعام ١٢٥).

من المعلوم أن هناك مركز تبادلٍ خارجي في الجسم، يستورد من الهواء الخارجي أثمن المواد اللازمة للجسم، وهو الأوكسجين، الذي ينتقل من الرئتين إلى الدم، ويتوزع على الخلايا ليقوم بحرق الأغذية ولا سيما السكريات، لإنتاج الطاقة اللازمة لديمومة الحياة. فالأوكسجين يشكل ٢١٪ من تركيب الهواء، وحينما ينقص تركيزه إلى ١٥٪ وما دون يشعر مركز التنفس في البصلة بذلك، فيأمر بتسريع التنفس من ١٦ إلى ٣٠ مرة في الدقيقة ولما كان تركيز الأوكسجين يتناقص في الهواء مع ازدياد بعد الهواء عن سطح الأرض فإن الإنسان الذي يصعد الجبال العالية فوق ٢٠٠٠ م، يشعر بأن نفسَهُ أصبح ضيقاً حَرجاً. علماً بأن العرب، حين نزل القرآن الكريم، لم يكن لديهم جبال شامخة ولا مراكب فضائية! فمن أين عرف محمد هذه المعلومات؟ إنها تنزيل من الحكيم العليم.

٦- آلية الأبصار: قال تعالى(فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) (الإسراء ١٢). هنا يوصَف النهار بأنه مبصر! وإذا حكَّمنا المنطق في مسألة أيهما المبصر النهار أم العين يكون القرار التلقائي أن العين هي المبصرة. لكن الحقيقة تختلف عن ذلك. فقد ثبت علمياً أن ضوء الشمس ينعكس على الأشياء، ثم تدخل أشعته إلى العين فتبصر. فالعين لا تبصر بحد ذاتها، لكنها تبصر بالضوء الذي ينعكس على الأشياء أمامها ثم يدخل فيها. فإذا غاب هذا الضوء وحلَّ الظلام لا ترى العين شيئاً. وحين نزلت هذه الآية(وجعلنا آية النهار مبصرة) لم يكن البشر يعرفون آلية الإبصار. فمن أين لمحمد أن يعرف أن الإبصار يحدث بضوء النهار، وما الذي جعله يغامر بذكر قضيةٍ علمية كهذه قد يُثبت العلمُ عدم صحتها؟ أليس ذلك دليلاً مادياً كافياً للإيمان بالله وبأن القرآن منزل من لدن خالق الأكوان؟

٧- المناعة من مرض الإيدز. قال تعالى(ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشةً وساء سبيلاً) (الإسراء ٣٢)، وقال عليه السلام"لم تظهر الفاحشة في قوم قط، حتى يُعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا" (رواه الحاكم). وهذا ينطبق على مرض الإيدز الذي لم يكن معروفاً في الأجيال السابقة. وهنا نقول لو لم يحمل الإسلامُ لأتباعه سوى الوقاية من الخمرة والزنى وعواقبهما لكفاه عزاً وفخراً. والمؤمن لا يفتر عن شكر الله على نعمة الصحة والإسلام والإيمان.

جاء في مرجع"ميرك" الطبي العالمي أن الأمراض الناتجة من العلاقات الجنسية غير الشرعية تزداد عاماً بعد عام ويقدر عدد حاملي فيروس الإيدز بعشرة ملايين شخص، والسيلان أكثر من ٢٥٠

مليون سنوياً، والزهري Sypihlis ٥٠ مليون سنوياً. وهناك ٢٠ مليوناً من الأمريكيين يعانون مرض الـجَلأ التناسلي Herpes أي أن عدد المصابين بالأمراض التناسلية في العالم وصل إلى ٣٣٠ مليون شخص، لكنك لن تجد بينهم مسلماً واحداً متمسكاً بشريعة الله.

ومرض الإيدز (أي نقص المناعة المكتسبة) مميت خلال عامين أو ثلاثة من التشخيص، وحتى اليوم لم يتوصل العلم إلى دواء ناجع له. والأموال التي تُنفق على العناية بمريض واحد تتراوح ما بين ٥٥ و ١٠٠ ألف دولار.

كل هذا ناجم عن الجهل بأحكام القرآن، أو عدم الالتزام بها، والمعجزة اليوم هي أن المسلم الحقيقي يحوز المناعة التامة من الإصابة بهذا المرض، وغيره من الأمراض الجنسية والاجتماعية، مع أنه يلبي غريزته الجنسية إلى أقصى حد بصورة شرعية وهناك حكمة كبيرة في إباحة الطلاق وتعدد الزوجات بحيث يحتفظ الرجل والمرأة بحق العيش مع من يحب ولا ينظر إلى الحرام.

وقد شجع الإسلام على الزواج فقال الرسول الأعظم: "إذا أتاكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنةٌ في الأرض وفسادٌ عريض" (رواه أبو داوود والترمذي). حتى إنك إذا ساعدت ابنك أو قريبك على الزواج خيرٌ لك من أداء فريضة الحج. وفي الوقت ذاته فرضت عقوباتٌ صارمة بحق من يخالف أوامر الله، ويتبع شهواته بالأسلوب الحيواني: (الزانية والزاني فاجلدوا كلَّ واحد منهما مائةَ جلدة) (النور ١) أما إذا كان الزاني متزوجاً فيجلد حتى الموت، والحكمة هنا واضحة: إذا مات واحد من الزُناة بعقوبة الإعدام. خير من أن يترك ليضل الناس وينشر بينهم الأمراض الخبيثة، ويموت الملايين بسببه، ومنهم أبناء الزنى.

يقول عليه السلام"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن" (رواه البخاري ومسلم). وهكذا وهب الباري عبده المؤمن المناعة التامة من مرض الإيدز.

المعجزات الفلكية والجغرافية:

١- كروية الأرض ودورانها: قال تعالى(والأرض بعد ذلك دحاها) (النازعات ٣٠) فكروية الأرض وردت بصريح العبارة، إذ أن كلمة دحى تعني قَذَفَ ورَمى ودحرَجَ، أي قذفها ودحرجها من كوكب كبير كانت ملتصقة به. والدحية بيضة النعام، ذات الشكل الكروي مع تفلطح قليل. والمعروف أن القطر الاستوائي للأرض أكبر من القطر القطبي بسبعين كيلو متراً(١٢٧٨٥- ١٢٧١٥ كم) وهذا ما يعطي الكرة الأرضية شكلاً مفلطحاً.

وهناك آيةٌ أخرى تنطق بكروية الأرض وهي(يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) (الحج ٦١).

والإيلاج معناه الإدخال في جسم كروي. وبالفعل نجد الليل والنهار يتلاحقان بشكل يدعو للدهشة،

فلا تغيب الشمس عن جزء من الأرض ويحلُّ الظـلام إلا وتشرق وتضـيء علـى جُزء آخر، مماثل ومساوٍ من الأرض. فلو كانت الأرض مسطحة لسطعت عليها الشمس دفعة واحدة ولغابت دفعة واحدة.

وهناك آية أخرى(والأرضَ مددناها)(الحِجْر ١٩) تتضمن إعجازاً علمياً ولغوياً في آن واحد، وتعطي الحقيقة الظاهرة للعين، والحقيقة العلمية المختفية عن العقول، وقت نزول القرآن. فكلمةُ مددناها معناها إنك حيثما كنت ترى الأرض أمامك منبسطةً، سواء كنت في أمريكا أو أوروبا أو القطب الشمالي والجنوبي، فلو كانت الأرض مستطيلةً فإنك تصل فيها إلى الحافة، وهناك لن ترى الأرض ممدودة، بل ترى حافة الأرض ثم الفضاء تحتها. لكن الشكل الهندسي الوحيد الذي يمكن أن تكون الأرض ممدودة، بل ترى حافة الأرض ثم الفضاء تحتها. لكن الشكل الهندسي الوحيد الذي يمكن أن تكون الأرض فيه ممدودةً في كل بقعةٍ تصل إليها هي أن تكون كروية.

أما دورانها حول نفسها فتبرهن عليه الآية التالية: (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب، صنعُ الله الذي أتقن كل شيء..) (النمل ٨٧). لكن لماذا لا نشعر بتحرك الجبال!؟ الجواب أن الأرض تدور بنا جميعاً، وبفعل قوة الجاذبية نظل ملتصقين بالجبال ولا نشعر بدورانها. ولما كانت سرعة دوران الأرض ١٠٠٠ ميل في الساعة، ومحيطها ٢٤ ألف ميل، فهي تكمل دورتها حول نفسها خلال ٢٤ ساعة، وبدورانها هذا ينقسم اليوم إلى ليل ونهار متساويين تقريباً. وسرعة الدوران هذه غايةٌ في الدقة، فلو كانت مثلاً ١٠٠ ميل في الساعة لأصبح ليلنا ونهارنا بطول ١٢٠ ساعة، ولتعرضت المزروعات للتلف، نتيجةً لطول النهار وجفافه وطول الليل وبرودته، ولاختلَّ ميزان العمل ولانقرضت الحياة على وجه الأرض!

ومن حكمة دوران الأرض تولّد قوةٍ نابذةٍ تساوي وتعاكس قوة الجاذبية الأرضية، وتمنع التصاق الكائنات بسطح الأرض. وقوة الجاذبية ميزةٌ ولغزٌ تميزتْ به الأرض، والدليل على ذلك الآية الكريمة(ألم نجعل الأرض كفاتاً) (المرسلات ٢٥). والانكفات ه هو الانصباب والانجذاب، وكل شيء على سطح الأرض ينكفت باتجاهها. ولولا ذلك لتبخرت مياه الأنهار والمحيطات، ولهرب الهواء من غلاف الأرض إلى أعماق الفضاء، ولكانت كل خطوةٍ على سطح الأرض ترفع الإنسانَ عشرات الأمتار في الفضاء. وما انعدامُ الغلاف الجوي للقمر إلا نتيجةً لضعف جاذبيته. فجاذبية القمر تعادل ٦/١ جاذبية الأرض، مما جعل رواد الفضاء يربطون أنفسهم بالحبال بمركباتهم خوف الضياع.

كان العالم "غاليلي" أولَ من أثبت أن الأرض كروية، تدور مع الكواكب السيارة حول الشمس وحول نفسها، وهذا ما قاده إلى محاكم التفتيش في العام ١٦٣٣م، وتحت التهديد بالقتل تراجع غاليلي عن هذه النظرية وأكد نظرية بطليموس بعدم الدوران.

٢- عدم اختلاط مياه البحار المتجاورة: قال تعالى: (مَرَجَ البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان) (الرحمن ١٩)، والبرزخ هو الحاجز. فالبحار تشكل ٤/٣ مساحة الكرة الأرضية، وهي شديدة الملوحة، ولولا ذلك لدب فيها الفساد من حيواناتها التي تموت، ولتكاثرت فيها الجراثيم أيضاً نتيجةً لما

تحمله الأنهار إليها من مخلفات اليابسة. عندئذ يتحول البحر إلى مستنقع ومصدر للأمراض يُهلك الكائنات الحية. وقد ثبت علمياً أن الماء العذب لا يختلط بالماء الملح، مادام الماء العذب يتحرك بسرعة معينة وهذا يعود إلى أن فرق الكثافة الذي يجعل الماء العذب يمتزج بالماء المالح يتغلب عليه عامل الحركة والسرعة فيمنع الاختلاط بينهما. والدليل على ذلك أن المياه تبقى عذبة مسافة معينة داخل البحر في مصبات الأنهار،. فالنيل مثلاً يبقى ماؤه عذباً حتى عدة كيلو مترات داخل البحر المتوسط، ونهر الأمازون الشديد الغزارة يتدفق داخل المحيط الأطلسي، ويبقى عذباً حتى ١٠٠ كم، وعندها يتغلب ضغط ماء المحيط على غزارة ماء الأمازون فيمتزجان.

لقد ثبت علمياً أن هناك حاجزاً مائياً يفصل بين المياه المالحة ذاتها، حيث أن لكل بحر خاصيةً من الكثافة والملوحة والحرارة. وهذا يلاحظ بين مياه البحر المتوسط الساخنة والمالحة، ومياه المحيط الأطلسي البارد، والأقل ملوحة، وكذلك عند التقاء البحر الأحمر والمحيط الهندي... وقد كُشف هذا الأمرُ قبل عدة سنوات فقط، لأن الحاجز لا يرى بالعين المجردة. وبعد التصوير بالأقمار الصناعية ظهر خط أبيض رفيع يفصل بين كل بحر وآخر، بل ظهر كلُ بحرٍ بلون مختلف: فبعضها أزرق، وبعضها أسود، وبعضها أصفر، حسب اختلاف درجات الحرارة في كل بحر.

والسؤال الآن: من الذي كان يعلم أن البحار المالحة تتمايز، ولا تختلط فيما بينها، على الرغم من اتحادها في الأوصاف الظاهرة كالملوحة والزرقة والأمواج؟ من علّم محمداً(ص) كل هذه العلوم التي لم تكتشف إلا مؤخراً؟ (قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً)(الفرقان ٦).

٣- (وكلٌ في فلك يسبحون)(يس ٤٠): من المعلوم أن قوة الجاذبية تمسك بالأجرام السماوية، وتجعلها تسير حسب ما رسم لها وأودعت من أسرار. فالأرض تدور حول نفسها وحول الشمس، والشمس تدور حول مركز المجرة، والمجرة تنطلق بدورها في الفضاء الفسيح متباعدة عن المجرات الأخرى، مما يؤدي إلى اتساع الكون وتمدده في الاتجاهات كافة، مصداقاً لقوله تعالى(والسماء بنيناها بأيْيْدٍ وإنا لموسعون) (الذاريات ٤٧).

وإذا أمعنا النظر في بنية الذرات وجدناها تشبه المجرة الفضائية. فالذرة، حسب وصف العالم الفيزيائي"رزدفورد" عبارة عن نواة مركزية موجبة، فيها نترونات عديمة الشحنة وبروتونات موجبة، وهذه النواة محاطة بالكترونات سالبة تدور حولها بسرعة هائلة، مولدة قوة نابذة كافية لكي لا تنجذب وتسقط على النواة الموجبة* ولتصوّر حجم الفراغ في بنية الذرة يمكن تشبيه الذرة بملعب كرة قدم ونجد هنا حجم النواة بالنسبة إلى الذرة، كحجم حبة العدس بالنسبة إلى مساحة الملعب، وتدور حولها الإلكترونات التي بحجم ذرة الغبار على محيط الملعب. اما باقي حجم الذرة(أو حجم الملعب) فهو فراغ مطلق، وبلغة الأرقام فإن حجم النواة والإلكترونات يساوي واحداً من ألف مليون من حجم

* وتتوضع الإلكترونات على أفلاك تحيط بالنواة، وعدد هذه الأفلاك يختلف من عنصر لآخر، ويتراوح عددها بين فلك واحد كما في ذرة الهيدروجين والهليوم، وسبعة أفلاك كما في ذرة الراديوم والأورانيوم.

الذرة.

٤- نظرية الانفجار العظيم Big Bank أو ميلاد الكون: تتلخص هذه النظرية، والتي توصل إليها العالم"فريدمان" في العشرينيات من هذا القرن، وطوّرها العالم"لو متر" في العام ١٩٤٨، في أن العالم ولد في أعقاب تمددٍ هائل في المادة، إثر انفجار عظيم بدأ منذ نحو ١٣ مليار سنة. وقبل بداية خلق الكون كانت كل مادته وطاقاته متجمعة في بؤرة صغيرة سميت البيضة الكونية Cosmic Egg. أي أن الكون بدأ من بؤرة صغيرة وحرارة مرتفعة لا نهاية لها، وكثافة هائلة لا يتصورها العقل. وفي ظروف نجهلها انفجرت هذه النواة انفجاراً عظيماً مهولاً، فتناثرت محتوياتها في كل اتجاه. وبدأ الزمان واتسع المكان، وكان بدء الخليقة.

لقد تحولت الطاقة إلى مادة، ومازال ضجيج الانفجار يملأ الفضاء، وهو صدى الشرارة الأولى الهائلة التي سببت الانفجار. وكانت الأرض حينذاك متصلة في محيطها، ثم أصبحت تتباعد حتى تخللتها البحار والبحيرات وظهرت القارات على امتداد ١٣ مليار سنة، وأخذت الكرة الأرضية شكلها الحالي منذ عدة ملايين من السنين.

بعد أن أصبحت نظرية"الانفجار العظيم" من مسلمات علم الفلك الحديث، نجدها تنطبق انطباقاً مذهلاً على ما أخبرنا به القرآن الكريم: (السماء بنيناها بأَيْدٍ وإنا لموسعون) (الذاريات ٤٧)، (وكل في فلك يسبحون) (يس ٤٠)، (الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها) (الرعد ٢). وهذه إشارة إلى الجاذبية، (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) (فاطر ٤١)، (أولم ير الذين كفروا أن السمواتِ والأرض كانت رَتقاً ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون) (الأنبياء ٣٠)، ورتقاً هنا معناها مجتمعةً كتلةً واحدة، ففتقناهما بانفجار عظيم انطلقت منه وبه مادة الكون، وخُلقت السموات وخُلق الزمان والمكان.

هذا وإذا كان العلماء متفقين على ميلاد الكون، إلا أنهم لم يتفقوا على نهايته. وهناك نظرية يتبناها معظم علماء الفلك المعاصرون، وهي نظرية"الانكماش العظيم" والتي تنص على تقلص الكون وعودته إلى نقطة البداية، التي كان عليها قبل الانفجار العظيم، وهذه النظرية تنسب إلى العالم الشهير"ستيفان فاينبرغ"، مؤلف كتاب"الدقائق الثلاث الأولى". ثم جاء العالم"ستيفان هوكنج" ليؤيد هذه النظرية في كتابه"تاريخ موجز للزمن" الصادر في العام ١٩٨٨م.

تتلخص نظرية الانكماش العظيم بأن الكون الذي بدأ بالانفجار العظيم سوف يستمر في تمدده وتوسعه عشرة مليارات سنةٍ أخرى على الأقل، ثم يرتد على نفسه ويتوقف التمدد ويبدأ الانكماش إلى أن يصل إلى نقطة البداية. وهذا يحتاج إلى المدة ذاتها التي استغرقها تمدد الكون، أي ٢٠- ٢٥ مليار سنة. والآن لنستمع إلى الآية الكريمة التي تلخص هذه النظرية، التي ظل العلماء يدرسونها ألوف السنين: (يوم نطوي السماءَ كطي السجل للكتب، كما بدأنا أول خلق نعيده، وعداً علينا إنّا كنا فاعلين) (الأنبياء ١٠٤).

٥- وجود المائع الناري في جوف الأرض: قال صلى الله عليه وسلم لمسافر أتاه ليركب البحر

الأحمر: "لا تركب البحر إلا حاجاً أو معتمراً أو غازياً، فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً"(رواه أبو داود).

من المعلوم أن تحت البحر الأحمر يوجد مائع ناري في جوف الأرض، وتحت المائع الناري من الجهة المقابلة يوجد المحيط الهادي، وهذه إشارة إلى وجود المائع الناري وإلى كروية الأرض بما يتفق والعلم الحديث. استمع إلى ما قاله الأديب والمفكر الغربي" برناردشو" الذي درس الإسلام وتاريخ النبي محمد وأسلم: "إن محمداً يجب أن يُدعى منقذ الإنسانية، إنني أعتقد أنه لو تولى رجلٌ مثله زعامة العالم الحديث، لنجح في حل مشكلاته بطريقة تجلب إلى العالم السلام والسعادة، بهذه الروح يجب أن تفهموا كلامي، فمحمد هو أكمل البشر من الغابرين والحاضرين، ولا يُتصور وجود مثله في الآتين".

وهكذا فالمعجزات القرآنية لا حدود لها. ولا يزال العلمُ طفلاً على الرغم مما توصل إليه أخيراً من اكتشافات عظيمة كأشعة الليزر والمحطات الفضائية والكمبيوتر وأسلحة الدمار الشامل... وما أكثرَ الحقائق التي تقع خارج مدارك الإنسان. وأرضنا بالنسبة إلى الكون نقطةٌ في بحر. وذراتها ليست ثابتةً بل تتحول إلى أشعة وطاقات أخرى كالحرارة والكهرباء والمغناطيس وغيرها. وكان العلم فيما مضى يتصور أن المادة جامدة لا حركة فيها، لكن ثبت اليوم، كما أسلفنا، أنها في حركة دائبة، واكتشف كثيراً من أسرارها، وتوصل إلى أن كلاً من الحيوان والنبات مكونٌ من خلايا حية، وكلّ خلية حية على صغرها تؤدي أعمالاً يصعب على الإنسان المتحضر أداؤها بأحدث الآلات كصنع البروتينات والحموض الأمينية وتوليد الأوكسجين وهضم المأكولات... الخ، حتى إذا فارقتها الحياة توقفت عن تأدية وظائفها. ولا يمتاز الإنسان عن الحيوان والنبات بامتلاكه العقل. فسبحان القائل العظيم(سنريهم آياتنا في الآفاق، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) (فصلت ٥٣).

وفي ختام حديثنا سنلقي نظرة على اليوم الآخر الذي سيشهده كل إنسان بعد الموت: (ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون، قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا، هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون) (يس ٥١- ٥٢) (وجوهٌ يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة) (القيامة ٢٢- ٢٣) فيمنح الإنسان الضعيف في اليوم الآخر طاقات تكشف أمامه ملكوت السموات والأرض ويرى فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ويتحقق وعد الله(بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) (البقرة ٨١- ٨٢) والخلود لابد منه سواء في الجنة أو في النار. ويدور حوار بين أصحاب الجنة وأصحاب النار، على الرغم من بعد الشقة بينهم، على غرار ما يحدث الآن عن طريق المحطات الفضائية: (ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وَعَدَكم ربكم حقاً؟ قالوا نعم..) (إن الذين تدعون من دون الله عباداً أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين) (ونادى أصحابُ النار أصحابَ الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو

مما رزقكم الله، قالوا إن الله حرمها على الكافرين(الأعراف ٤٤- ١٩٤- ٤٩).

اللهم أعنا على اكتشاف الروح التي أودعتها فينا، لنرقى بها إلى أعلى درجات الإيمان، وأعنّا على دوام ذكرك وشكرك وحسن عبادتك. ولا تجعلنا يا مولانا من الغافلين.

□

□ المراجع:

١- الإسلام والحقائق العلمية للأستاذ محمود القاسم.

٢- الإنسان بين العلم والدين للأستاذ شوقي أبو خليل.

٣- زاد الدعاة الدكتور محمود البرشة.

٤- الأدلة المادية على وجود الله الشيخ محمد متولي شعراوي.

٥- مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٧٤.

٦- من كنوز الإسلام للدكتور محمد فائز المط.

٧- الفلك والطب أمام عظمة القرآن الدكتور أحمد إدريس.

٨- الجنين المشوه الدكتور محمد علي البار

٩- الإعجاز في سورة الفاتحة طلحة جوهر.

□□□

اللغات الأخرى في القرآن الكريم وموقف الطبري منها[1]

سعد محمد الكردي

***تذكر** المصادر أن بعض عرب الجاهلية والإسلام كانوا يعرفون إلى جانب لغتهم العربية لغة أخرى أو أكثر من لغات الأمم الأخرى التي كان لها اتصال بالجزيرة العربية، فذكرتْ بعض الشعراء أمثال عدي بن زيد العبادي، ولقيط بن يعمر الإيادي، وبعض الذين اشتهروا بقراءة الكتب الدينية، والذين كتبوا قصص الشعوب وأساطيرها، أمثال ورقة بن نوفل، وسويد بن الصامت، وكتّاب الرسول صلى الله عليه وسلم، الذين كانوا يكتبون إلى الملوك ويترجمون رسائلهم من اللغات الفارسية أو القبطية أو الحبشية.[2]*

ومع اتساع رقعة الفتوح زاد احتكاك العرب بغيرهم من الأمم وزادت الحاجة لمعرفة لغات الأمم المجاورة التي شملها الفتح، فلم تعد تقتصر المسألة على حالات فردية لأشخاص يذكرون، بل توسع نطاقها، فكان هناك عرب يعرفون لغة أخرى من لغات الشعوب التي يتعاملون معها، وفي الوقت نفسه كان أناس من الأمم الأخرى يعرفون العربية لكثرة اتصالهم بالعرب، هم الذين يكتبون الرسائل المبعوثة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو إلى خليفة من خلفائه.[3]

وقبل تعريب الدواوين في البلاد الغربية الإسلامية المفتوحة المجاورة للأمم الأخرى كان التبادل اللغوي منتشراً بين العرب المسلمين وجيرانهم من غير العرب، فكانت لغة الدواوين

---

(١) محمد بن جرير الطبري ولد بـ (آمل) سنة ٢٢٤هـ، انصرف إلى طلب العلم منذ نعومة أظفاره في بلده، ثم طوّف في الأمصار الإسلامية فحصّل علوماً كثيرة أهلته لأن يصبح من كبار أعلام الثقافة العربية الإسلامية ترك لنا كتباً كثيرة أهمها (تاريخ الرسل والملوك) وتفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) توفي سنة ٣١٠هـ (ينظر: تاريخ بغداد: ٢/١٦٦، ومعجم الأدباء: ١٨/٤٠ وما بعدها، ولسان الميزان: ٥/١٠٠، وطبقات الشافعية الكبرى: ٢/١٣٥، وطبقات المفسرين للسيوطي: ٣٠، طبقات المفسرين للداودي: ٢/١٠٦، وغيرها...).

(٢) فتوح البلدان، للبلاذري: ٤٧٩، كتاب المصاحف للسجستاني: ٣ التنبيه والإشراف للمسعودي: ٢٤٦ الأغاني: ٢/١٠١-١٠٢، ٣/١٢٠، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية: ٥٤-٥٥.

(٣) المعارف لابن قتيبة: ١٩٦، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية: ٥٦.

اللغة الفارسية أو غيرها.

هذه الأمور مجتمعة أدت إلى أن يكون هناك أخذ وعطاء بين العربية وغيرها من اللغات ما دفع أستاذنا الدكتور مسعود بوبو إلى القول: (إن وجود الدخيل في اللغات ظاهرة إنسانية طبيعية تنتج عن التقاء البشر واختلاطهم مما أدى إلى اختلاط اللغات، وتبادل الألفاظ، فأخذت كل لغة ما تحتاج إليه من ألفاظ لغة أخرى، وما من لغة ذات شأن في تاريخ الحضارة الإنسانية إلا كانت عرضة لمثل هذا التبادل اللغوي، بل إن عملية التبادل اللغوي واتساعها، جعلها حقيقية علمية لا يمكن إغفالها مما دفع البحث اللغوي إلى دراستها دراسة معمّقة موسّعة).[٤]

ولكن هذا الأخذ لم يكن عشوائياً، بل جرى حسب أصول العربية، فلم تؤخذ تلك الألفاظ الدخيلة عن الأمم الأخرى كما هي منطوقة في لغاتها الأصلية، بل نطقت حسب أصول العرب في النطق والاستعمال فقاسوها على كلامهم وقواعدهم فكلمة (المهندز) الفارسية نطقوها (المهندس) لأن الدال والزاي لا يجتمعان في كلمة من كلام العرب، وعلى هذه الشاكلة تمّ أخذُ ألفاظ الأمم الأخرى ولم يأخذوا الألفاظ الدخيلة بنطقها الأصلي إلا في النادر، وفي حالة الضرورة القصوى، وهكذا فعلت اللغات الأخرى التي أخذت ألفاظاً من اللغة العربية، ولا يخفى عن ذهن أحد كيف تنطق كلمة (دمشق)أو (حلب) أو (القاهرة) في اللغة الإنكليزية، فإنهم ينطقونها حسب مخارج أصواتهم، وأصول لغتهم، لا ينطقونها كما تنطق في لغتها الأصلية.

ولم تصبح دراسة الدخيل في أوربا علماً مستقلاً له أصوله وقواعده، ومعاييره وعلماؤه إلا في نهاية القرن التاسع عشر عندما أخذت معالم الدراسات اللغوية التاريخية تتضح صورتها، واتجهت نحو تأصيل اللغات، وتبيين فصائلها المنحدرة عنها، ومدى الاتصال بينها، واقتراض بعضها من بعض وكانت دراساتهم قبل هذا التاريخ تتسم بالحدس والتخمين، لافتقارها إلى الوثائق التاريخية والوسائل المساعدة على إيضاح هذا الغرض العلمي[٥].

وأثيرت مسألة الدخيل في البحث اللغوي عند العرب في مراحل مبكرة جداً، تعود بذورها الأولى إلى بدايات القرن الهجري الأول حين بدأت الحركة العلمية الناشطة التي دارت حول القرآن الكريم، وعلومه، فاستوقفتهم كلمات وردت فيه مثل (الترقيم، وأبّ، وأوّاه، وغسلين، وحنان...) وغيرها من الكلمات التي غمضَتْ دلالتها على صحابة رسول الله، أمثال أبي بكر وعمر بن الخطاب، وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم.[٦] والذين تتبعوا تلك الألفاظ وجدوا أنها دخيلة من ألفاظ الأمم الأخرى، وما هي بالعربية الصريحة، فامتثل أمامهم السؤال الكبير: هل في القرآن كلام غير عربي؟[٧]

---

[٤] أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج: ٥-٦.

[٥] أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج: ٧.

[٦] الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ١١٥، وأبحاث في اللغة والأدب، د. مسعود بوبو: ٩٨.

[٧] أثر الدخيل على العربية الفصحى: ٧٠-٧١.

ونتيجة لاختلاف إجابتهم عن هذا السؤال اختلفت مواقفهم من الدخيل، بين رافض لوجود الدخيل في القرآن الكريم، وبين متساهل راض بوجود الدخيل فيه، وبين معتدل وقف موقفاً وسطاً بين الموقفين السابقين.[٨]

ولم يعمّق علماء العربية القدماء البحث في هذه المسألة اللغوية، بل اكتفوا بالإشارة إلى الكلمات الدخيلة، واللغة التي تنتمي إليها، ولم يخصصوا أبحاثاً لقضية التبادل اللغوي بين اللغات، أو البرهنة العلمية على ما بينها من تواصل، ولم يبينوا الآثار السلبية أو الإيجابية لذلك التواصل بين اللغات، وآثار الألفاظ الدخيلة في اللغة الآخذة. حتى جاء العصر الحديث وقام علماء مختصون بهذا الجانب وأعطوا هذه المسألة حقها من الدراسة. وبحثوا فيها بحثاً دقيقاً مستفيضاً أماط اللثام عن كثير من مسائلها، وما زال البحث مستمراً فيها، لأن قضية التأصيل اللغوي والدلالي تحتاج إلى جهود كبيرة، وهمم عالية، وصبر، وأناة، ودراية، ومازالت بعض المسائل فيها بحاجة إلى دراسة وبيان.

ولا شك في أن الألفاظ الدخيلة تكون آثارها إيجابية في اللغة الآخذة إذا أدخلت عليها أسماء ودلالات غير موجودة فيها، لأنها تغنيها بهذه الدلالات الجديدة، وتجعل مجال التعبير عن الأغراض أوسع وأدق. أما إذا كانت الألفاظ الدخيلة لا تضيف معاني ولا دلالات جديدة إلى اللغة الآخذة، فتكون آثارها سلبية فيها، لأنها تؤدي إلى تضخيمها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا لم يتم التعامل مع مسألة الدخيل بطريقة علمية مدروسة تنظر إلى الدخيل نظرة موضوعية يكون تأثيرها سلبياً في قواعد اللغة العربية وأصولها فتدخل على تلك القواعد ما ليس منها، مما يؤدي إلى توزع هذه القواعد وتعدُّدها وخصوصاً إذا عُدَّ هذا الدخيل أصيلاً، واشتُقَّ منه كما يشتقّ من الأصول العربية، فإنه يُدخِل على القاعدة شيئاً من الإرباك والاختلاف حول بعض أحرفه أهي أصلية أم زائدة؟ وهكذا فيدخل العربية في مداخل ليست بحاجة إليها مما يؤدي إلى تضخيم القاعدة وتشعيبها وعدم انسجامها، ومما يؤدي إلى التأويل الخارج عن طبيعة اللغة، واصطناع الحجج غير المقنعة، والبعيدة عن منطق اللغة، فتزيد مشكلات اللغة وربما غموضها.

ويُستحسن ألا يغيب عن الأذهان أن الأخذ عن اللغات الأخرى أمر طبيعي لا ينقص من مكانة اللغة كما إنه في الوقت نفسه لا يزيد من عظمتها، وإنما الأمر حاجة أو عدم حاجة، ولا يتعلق برفع المكانة أو خفضها، وعلى كل حال ما دخل على العربية من ألفاظ الأمم الأخرى في تاريخها الطويل يسير جداً بالنسبة إلى بنيانها الضخم، ومادتها الوفرة الغنية المتنوعة دخلها في مرحلة النضج والكمال، ولم يدخلها في مرحلة النشأة والتكوين، وهو مقصور على الألفاظ دون الأصوات والحروف والجمل والتراكيب والعبارات" إلا في بعض ما نقع عليه من التعابير العصرية الحديثة جداً في المجلات الدورية والصحف اليومية"[٩] فقد جاوز الألفاظ إلى الجمل والعبارات والتراكيب، فأدخل

---

(٨) ينظر: المعرب للجواليقي: ٤-٥ والإتقان في علوم القرآن: ١/١٣٦-١٤٠ والمزهر في علوم اللغة: ١/٢٦٦- ٢٦٩.

(٩) أبحاث في اللغة والأدب: ١١١

عبارات غير عربيـة فـي نظامها أقرب إلـى اللغـات الأجنبية فـي نظامها منهـا إلـى طرائـق العرب وأساليبهم في التعبير.

تلك مسألة الدخيل بوجهها الموجز البسيط. فما هو موقف الطبري منها؟

تناول الطبري مسألة الدخيل في القرآن الكريم في مقدمة تفسيره بحديث نظري أفرد لـه باباً من أبواب المقدمة بعنوان: (القول في البيان عن الأحرف التي اتفقت فيها ألفاظ العرب وألفاظ غيرهـا من بعض أجناس الأمم)[١٠]. وتناولها بوجهٍ تطبيقي في متن التفسير في أثناء شرح الآيات الكريمة.[١١]

نصَّ الطبري على أنَّ القرآن عربي لأنـه منزل علـى النبـي محمد (ص) وهو عربـي والقوم المرسل إليهم عرب، وغير جائز أن يخاطب اللّه أحداً من خلقه إلا بما يفهمه وبذلك نطق أيضاً محكم التنزيل (إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون)[١٢]

وقال: (وإنه لتنزيل ربِّ العالمين. نَزَل به الروح الأمين على قلبكَ لتكون من المُنْذِرِيْنَ. بلسانٍ عربيٍّ مُبين)[١٣]، وغير جائز -في رأيه- الاعتقاد أن بعض القرآن فارسي لا عربي، وبعضـه نبطـيٌّ لا عربيٌّ، وبعضه روميّ لا عربيّ، وبعضه حبشي لا عربي. وقال في موضـع آخر: ((أنـزل جميـع القرآن بلسان العرب دون غيرها من ألسن سائر أجناس الأمم))[١٤]

وبيّن أن الأحرف التي وردت في القرآن موافقة لألفـاظ بعـض أجنـاس الأمـم، قد كانت للعـرب كلاماً تنطق به قبل نزول القرآن، ومن الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميـع أجنـاس الأمـم المختلفة بمعنـى واحد، فكيف بجنسين منها؟

كما قد وجدنا اتفاق كثير منه فيما علمنـا من الألسن المختلفة، وذلك كـالدرهم والدنيـا، والـدواة والقلم والقرطاس، وغير ذلك ممّا اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى. ولعل ذلك كذلك فـي سائر الألسن التي نجهل منطقها ولا نعرف كلامها.[١٥]

ومذهبه هذا يعني أن في القرآن ألفاظاً استعملها العرب، وهذه الألفاظ أنفسها مما استعملته الفرس أو الروم أو الحبش على جهة اتفاق اللمات على استعمال لفظ واحد بمعني واحد، لا على جهـة انفـراد الكلمة من القرآن بأنها فارسية غير عربية، أورومية غير عربية. وهو مذهب غير سديد عند اللغويين المحدثين، لأنه يغفل مسألة التأصيل اللغوي، وطبائع اللغات، وتواريخها.

---

[١٠] تفسير الطبري: ١|١٢ش.

[١١] تفسير الطبري: ٢|١٥٧-١٥٩ش وينظر كذلك: ١|٥٠٩-٥١٠ش.

[١٢] يوسف: ٢

[١٣] الشعراء: ١٩٦-١٩٥

[١٤] يُنظر تفسير الطبري: ١|١١-١٣، ١٧-١٨، ٢١ش.

[١٥] نفسه: ١|١٤-١٥ش.

وذهب مثل هذا المذهب أبو عبيدة، حين قال: ((وقد يوافق اللفظُ اللفظَ ويقاربه ومعناهما واحدٌ، وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها، فمن ذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج، وهو استبره بالفارسية أو غيرها، وعدد ألفاظاً أخرى ثم قال: ((وذلك كلّه من لغات العرب وإنْ وافقه في لفظه ومعناه شيء من غير لغاتهم)). وقال ابن فارس: ((وهكذا كما قاله أبو عبيدة)). وقال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه:

((ماوقع في القرآن من نحو المِشكاة، والقسطاس، والاستبرق، والتّبحيل، لا نُسَلّم أنها غير عربية، بل غايته أنّ وضعَ العرب فيها وافق لغة أخرى كالصابون والتنور، إن اللغات فيها متفقة))[١٦]

والطبري لا يقبل أن تسمّى تلك الألفاظ التي اتفقت في اللفظ والمعنى في لسانين من ألسنة الأمم المختلفة عربية، ولا فارسية، ولا حبشية، ولا رومية، ولا معربة، بل يطلق عليها تسمية لعلها خاصة به، فهو يرى، أن يُسمّى اللفظ المتفق في الفارسية والعربية (عربياً فارسياً)، واللفظ المتفق بالحبشية والعربية (حبشياً عربياً)، واللفظ المتفق بالرومية والعربية (رومياً عربياً)، وشرط ذلك عنده أن تكون الأمّتان مستعملتين له في بيانهما ومنطقهما، استعمال سائر منطقهما وبيانهما.

وهذا يتضح من رفضه آراء القائلين على تلك الكلمات: (إنّ ذلك كلّه فارسي لا عربي، أو ذلك كله عربي لا فارسي، أو قال بعضه عربي وبعضه فارسي، أو قال كان مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به، أو قال: كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فأعربته)[١٧]

وعلّل ذلك بقوله: (لأنّ العرب ليست بأولى أن تكون صاحبة ذلك الأصل، ولا العجم أحق أن يكونوا أصحاب ذلك الأصل، إذا كان استعمال ذلك بلفظ واحد موجوداً في الجنسين. والمدّعي أنّ مخرج أصل ذلك إنّما كان من أحد الجنسين إلى الآخر، مدع أمراً لا يوصل إلى حقيقة صحته إلاّ بخبر يوجب العلم، ويزيل الشك ويقطع العذر صحته)[١٨]

لعل الحقبة التاريخية المبكّرة التي عاش فيها الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ) تشفع له أن يطلق مثل هذه الأحكام، لأن تلك الحقبة، لم تكن تعرف الدراسات اللغوية المقارنة، ولم تكن تملك وسائل المعرفة العلمية المتقدمة في أصول اللغات، ولم تكن قد ظهرت بعد دراسات المعرّب والدخيل بوجهها الموسّع على يد الجواليقي (ت٥٤٠هـ)، وما كان مفقوداً في عصر الطبري قد ظهر في الدراسات اللغوية الحديثة بفروعها المقارنة والتأصيلية، وقيام دراسات جادة حول المعرب والدخيل أزال اللبس عن هذه المسألة، فباتت معروفة أصول الكلمات ولم يعد هناك غموض في نسبتها، على الرغم من اختلاف المواقف في ذلك.

---

[١٦] المزهر في علوم اللغة: ١/٢٦٦-٢٦٧.
[١٧] تفسير الطبري: ١/١٥هـ.
[١٨] نفسه.

ومع كلّ ما قال يبقى في مذهبه هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل يلحظ في تسميته تلك القائمة على اقتران اسم الأمتين المستعملتين للفظ، والشروط التي وضعها لإطلاق تلك التسمية وميض نظرة متقدمة إلى اللغة، عند الطبري، تنمّ على أنه كان يرى أن اللغة بنت الحاجة والاستعمال، وأنّها قاسم مشترك فيه بين الأمم، ومن حق الأمة المستعملة للفظ أنْ ينسب إليها، وعندما يكون اللفظ مستعملاً في لغتين، لا يضير -في رأيه- أن ينسب إلى الأمتين؟ فهو يرى أن اللغة كالمال والقادر على استخدامه والتصرف به هو المالك له، فالاستعمال في رأيه هو المعوّل عليه.

ومنطلق الطبري هذا منطلق لغوي محض، يدعمه منطق العربية، ومذهب العرب في استخدام كلامهم، فهو يعوّلون على الكلام الأكثر استعمالاً واستخداماً من غيره في نصوصهم الأدبية، وعلى هذا بنوا قواعد لغتهم، وهو في مذهبه هذا يلتقي مع ابن جني في قوله: (ماقيس عى كلام العرب فهو من كلام العرب)[19] ولكنه أضاف أنه لاضير أن ينسب إلى غير العرب إذا كان مستعملاً في لغتهم.

وفي رأيه أنّ أنساب اللغة تخالف أنساب بني آدم، لأن أنساب بني آدم محصورة على أحد الطرفين، دون الآخر لقوله تعالى(ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله)[20] ثم قال: ((وليس كذلك في المنطق والبيان، لأن المنطق إنّما هو منسوب إلى من كان به معروفاً استعماله))[21].

ولكن لا بد من الإشارة إلى أنّ مذهب الطبري هذا يهمل عامل الزمن والأسبقية في الاستخدام، ويخالف منطق التأصيل اللغوي، ممّا يودي إلى إغفال الهوية الأصلية لبعض الألفاظ.

ولم يكتف الطبري بعرض آرائه النظرية في مقدمة تفسيره، بل راح يطبّقها تطبيقاً عملياً في تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، فتجلى موقفه تطبيقياً إلى جانب تجلّيه نظرياً -فيما سبق- من خلال موقفه من الألفاظ التي وافقت في اللفظ والمعنى غيرها من ألفاظ الأمم الأخرى، والتي وردت في آي القرآن الكريم، وقد آثرتُ أنْ أكثِرَ من ذكر تلك الكلمات، عسى أن يكون في ذكرها شيء من الإفادة أولاً، ولأنّ عدداً غير يسير منها غير مذكور في كتاب المعرّب للجواليقي ثانياً، ولأني وجدت بعضها في كتاب المعرب للجواليقي منسوباً لأئمة متأخرين أمثال الأصمعي وابن قتيبة، وابن دريد، وهي في حقيقة الأمر صادرة عن علماء الصحابة والتابعين، فأوردتها منسوبة إلى أصحابها أمثال أبي موسى الأشعري، وابن عباس، ومجاهد، وسعيد بن جبير، والضحاك بن مزاحم العقيلي، والحسن البصري، وقتادة بن دعامة السدوسي، السدي... ممّا يبيّن أنّ هؤلاء الأئمة كانوا على معرفة حسنة بلغات الأمم المجاورة لهم ثالثاً.

---

(19) الخصائص: ١/١١٤.

(20) الأحزاب: ٥

(21) تفسير الطبري: ١/١٧ش.

من ذلك تفسير الآية الكريمة (يا بني اسرائيل)[٢٢]، يعني بقوله: (يابني إسرائيل) ولد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن.

ومنه كذلك تفسيره لقوله تعالى (قُلْ من كان عدّواً لجبريل...)[٢٣]، قال (جبْر) و (ميك) إنهما الاسمان اللذان أحدهما بمعنى (عبد)، والآخر بمعنى (عبيد) وأما (إيل) فهو الله تعالى ذكره.

وقرئ على عدة وجوه (جَبْرَئيل) بالفتح والهمز والمد، و (جِبريل) بالكسر وترك الهمز، و (جبرئلّ) بالهمز وترك المد وتشديد اللام. وفي أثناء توجيه القراءة الثالثة (جبرئلّ) قال: إنه قصد بقوله ذلك كذلك إلى إضافة (جبر) إلى اسم الله الذي يسمّى بلسان العرب دون السرياني والعبرانيّ. وذلك أنّ (الإل) هو الله، كما قال: (لايَرقُبُون في مؤمنٍ إلاّ ولا ذِمةً)[٢٤]، ثم قال: فقال جماعة من أهل العلم (الإل) هو الله، ومنه قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، لوفد بني حنيفة حين سألهم عما كان مسيلمة يقول فأخبروه. فقال لهم: (ويحكم أين يُذْهَبُ بكم واللهِ إنّ هذا الكلام ما خرج من إلّ ولا برٍّ). يعني بقوله: (من إلٍ): من الله.[٢٥]

كما تناول كلمة (طور) وكلمة (سيناء أوسينين) لورودهما في عدة آيات كريمة. ففي قوله تعالى (ورفعنا فوقكم الطور)[٢٦].

نقل عن قتادة، وعن مجاهد، وعن ابن زيد أقوالهم، الطور: هو الجبل بالسريانية[٢٧] وفي قوله (وشجرة تخرج من طورِ سيناءَ)[٢٨]، نقل عن الضحاك قوله: الطور: الجبل بالنبطية، ومعنى سيناء: حسنة بالنبطية.[٢٩] وفي قوله تعالى (وطورِ سينينَ)[٣٠]، نقل عن عكرمة قوله: (وطور سينين) هو الحسن بلغة الحبشة، يقولون للشيء الحسن: سينا سينا.

قال الطبري: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: طور سينين: جبل معروف، لأن الطور هو الجبل ذو النبات فإضافته إلى سينين تعريف له، ولو كان نعتاً للطور، كما قال من قال معناه: حسن أو مبارك، لكان الطور منوناً، وذلك أن الشيء لا يضاف إلى نعته لغير علة تدعو إلى ذلك.[٣١]

---

[٢٢] البقرة: ٤٠.

قال الجواليقي في المعرب: ٢٢١: (قال ابن قتيبة الطور الجبل بالسريانية في حين أنه ينسب لمجاهد (ت ١٠٣هـ) تفسير الطبري: ٦|١٥٨ح

[٢٣] البقرة: ٩٧

[٢٤] التوبة: ١٠

[٢٥] تفسير الطبري: ٦|٣٨٩-٣٩٢ش.

[٢٦] البقرة: ٦٣

[٢٧] تفسير الطبري: ٦|١٥٨-١٥٩ح

[٢٨] المؤمنون: ٢٠

[٢٩] تفسير الطبري: ١٨|١٢ح.

[٣٠] التين: ٢

[٣١] تفسير الطبري: ٣٠|٢٤٠-٢٤١ح.

وتناول كلمة (السَّرِيّ) في قوله تعالى (قد جعل ربّك من تحتك سَرِيًا)[32]، فنقل عن مجاهد، السّرِى: نهر بالسريانية.

وقول سعيد بن جبير، السَّرِيّ: هو الجدول، النهر الصغير، وهو بالنبطية. السَّرِيّ. وقول الضحاك، السريّ: جدول صغير بالسريانية. قال قتادة: والسّرِيّ هو الجدول، تسمية أهل الحجاز.

قال الطبري: والسَّرِيّ معروف من كلام العرب أنه النهر الصغير، ومنه قول لبيد:

فتوسّطا عُرْضَ السَّرِيّ وَصَدَّعا مسجورةً متجاوراً[33] قلّامها[34]

وتناول كلمة (طه) من قوله تعالى (طـه. ما أنْزَلْنَا عليك القرآن لتشقى[35]) فقال: اختُلِف في تأويلها: فقال بعضهم: معناه: يا رجل. وذهب ابن عباس وعكرمة إلى أنها بالنبطية تعني: يا رجل، أو يا إنسان.

وذهب سعيد بن جبير وقتادة إلى أنها تعني بالسريانية: يا رجل.

وقال آخرون: اسم من أسماء الله.

وقال آخرون: هو حروف هجاء.

وقال آخرون: هو حروف مقطّعة، كلّ حرف منها يدل على معنى.

قال الطبري: والصواب عندي معناه: يا رجل، لأنها كلمة معروفة في عكّ فيما بلغني، وأن معناه فيهم: يارجل، أنشِدتُ لمتمم بن نويرة:[36]

هتفت بطه في القتال فلم يُجبْ فخِفْتُ عليه أنْ يكونَ موائلا

وقال آخر: *إن السفاهةَ طه من خلائِقِكُم* *لا باركَ اللّهُ في القومِ الملاعينِ*[37]

---

[32] مريم: ٢٤.

[33] ديوان لبيد بن ربيعة العامري: ٢٢٠، العرض: الناحية. التصديع: التشقيق. السجر: الملء. أي عيناً مسجورةً حذف الموصوف لما دلّت عليه الصفة. القلّام: ضرب من النبت.

[34] تفسير الطبري: ١٦/٦٩-٧١ح.

[35] طه: ١-٢.

[36] متمم بن نويرة، شاعر مخضرم، من أصحاب المراثي المقدمين. (طبقات فحول الشعراء: ١٦٩- ١٧٠ معجم الشعراء: ٤٦٦

[37] لم أقف على قائل البيت وهو في (تفسير الطبري: ١٦/١٣٥-١٣٧ح.

فإذا كان ذلك معروفاً فيهم على ما ذكرنا فالواجب أنْ يوجّه تأويله إلى المعروف فيهم من معناه، ولا سيما إذا وافق ذلك تأويل أهم العلم من الصحابة والتابعين فتأويل الكلام إذن: يا رجل ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى.[٣٨]

ظهر من هذه الأمثلة التي سقناها موقفه من الألفاظ الواردة في القرآن وقد وافقت في اللفظ والمعنى ألفاظاً من لغات أجناس الأمم الأخرى، وهو عدم إقراره بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم، ولذلك جعل كلَّ الألفاظ التي تحدثنا عنها ذات دلالات عربية لأنها مستعملة في كلامهم بهذه الدلالات، بل راح يطبّق عليها قواعد النحو العربي -كما ظهر في أثناء تحليله لكلمتي طور سيناء أو سينين- إيماناً منه بأنها من كلامهم لأنها مستعملة فيهم بهذه المعاني، وهذا ما جعل موقفه من مسألة الدخيل واضحاً بوجهه النظري والتطبيقي، تمشياً مع مذهبه الذي حدّده في مقدمة تفسيره المطولة، وهو عدم إقراره بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم، ولذلك رأيناه يجعل دلالة كثير من الكلمات -التي أثبت علم اللغة الحديث بدراساته التأصيلية أنها دخيلة غير عربية -ذات أصل عربي مثل الإبلاس (في تفسير معنى إبليس) والسجيّل والأوّاه، والفاسق، والطور، والمسيح، وغيرها من الكلمات.

ويلاحظ أن الأئمة الذين نقل عنهم الطبري معاني هذه الألفاظ الدخيلة في لغتها الأصلية كانوا على معرفة بلغات الأمم المجاورة لهم لكنهم اكتفوا بالإشارة إلى أصول هذه الألفاظ غير العربية، ولم يقبلوا على البحث فيها معتمدين على التحليل الذي يؤدي بهم إلى الوصول إلى القوانين العامة أو استخلاص الأحكام، كما هو مأمول من مثل هذا اللون من البحث. ولم يهدفوا من دراسة الدخيل إلى إظهار قضية التبادل اللغوي بين اللغات، أو البرهنة على صلتها بعضها ببعض، وما لتلك الصلات والألفاظ الدخيلة من آثار سلبية أو إيجابية في اللغة التي تأخذها، ولكن على الرغم من كل ذلك تبقى لإشارتهم تلك إلى دلالات تلك الألفاظ بلغات الأمم الأخرى، منزلتها العلمية، وخصوصاً إذا نظرنا إليها في ضوء الظرف التاريخي المبكر الذي بحثت فيه، والذي لم يعرف البحوث اللغوية المقارنة، ولا البحوث التأصيلية، ولم يعرف من أدوات البحث ووسائله وطرائقه مايعرفه علماء اليوم، ولو وجد من تابعهم في عملهم هذا، لكان في صنيعهم وصنيع من خلفهم فوائد جمّة، وخير عميم، يصيبه الباحثون المهتمون بالدراسات اللغوية المقارنة والتأصيلية والتقابلية.

ولعل موقف الطبري هذا من مسألة الدخيل ناتج من عدم معرفته الصحيحة باللغات السامية كالعبرية والسريانية...، وغيرها من لغات الأمم الأخرى المجاورة للعرب كالفارسية والرومية، مما جعله غير موفق في رد كثير من الكلمات الدخيلة إلى أصولها الأجنبية.

ولكن على الرغم من كل ذلك تعد جهود الطبريّ في أصل الدلالة حلقة مبكرة من حلقات اهتمام العلماء العرب بهذا الموضوع، أراد من خلال ذلك أن يكشف الستار عن المعنى الأصلي لكثير من

---

[٣٨] تفسير الطبري: ١٦/١٣٥-١٣٧ح.

ألفاظ القرآن الكريم وأن يبين أن دلالاتها عربية الأصل على الرغم من اتفاقها في اللفظ والمعنى مع ألفاظ أجناس الأمم الأخرى، وعمله هذا لم يكن مقصوداً لذاته، بل جاء على شكل ظواهر لغوية نثرها في تفسير لآيات الذكر الحكيم، لكنها تعد إسهاماً في التحليل الدلالي لبنية اللغة، وترمي إلى استكناه دلالة الكلمة والوقوف على أصولها وصفاً وتطبيقاً.

□

□ المصادر والمراجع:

١- أبحاث في اللغة والأدب، د. مسعود بوبو، دار شمأل للطباعة والنشر، دمشق- ١٩٩٤

٢- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، المطبعة الأزهرية، القاهرة -١٣١٨هـ.

٣- أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج، د. مسعود بوبو، وزارة الثقافة دمشق - ١٩٨٢م.

٤- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب، بيروت- ١٩٦٠.

٥-تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٤٩هـ= ١٩٣١م.

٦- تفسير الطبري= (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لابن جرير الطبري، ط٢، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٥٤-١٩٥٨م وهي المقصودة بالرمز (ح).

٧-تفسير الطبري = (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لابن جرير الطبري حققه وعلق حواشيه محمود شاكر راجعه وخرج أحاديثه أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٥-١٩٦٩ (طبع منه ١٦ جزءاً) وهي المقصودة بالرمز (ش).

٨- التنبيه والإشراف، للمسعودي، تحقيق الصاوي، مصر ١٩٣٨.

٩- الخصائص، لابن جني، حققه محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت ١٩٥٢م.

١٠- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، دار القاموس الحديث، بيروت (بلا تاريخ).

١١- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، حققه محمود شاكر، دار المعارف بمصر- ١٩٥٢م.

١٢- طبقات المفسرين: طبعة ليدن ١٨٦٩هـ.

١٤- طبقات المفسرين، للداودي، حققه عمر علي عمر، مركز تحقيق التراث بدار الكتب، ط١- ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

١٥- فتوح البلدان، للبلاذري، طبعة مصر -١٩٠١م.

١٦- كتاب المصاحف، للسجستاني (عبد الله بن سليمان بن الأشعث)، مصر - ١٩٣٦م.

١٧- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، ط١، حيدر آباد الدكن -١٣٣١هـ.

١٨- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، حققه محمد جاد المولى وزملاؤه، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي -١٩٥٨م.

١٩- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، د. ناصر الدين الأسد، ط٣ دار المعارف بمصر - ١٩٦٦م.

٢٠- المعارف، لابن قتيبة، تصحيح الصاوي، المطبعة الرحمانية- ١٩٣٥م.

٢١- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، مطبوعات دار المأمون بمصر (بلا تاريخ)

٢٢- معجم الشعراء (ع-ي) للمرزباني، تصحيح وتعليق كرنكو، القاهرة- ١٩٥٤م.

٢٣- المعرّب من الكلام الأعجمي للجواليقي، حققه أحمد شاكر، دار الكتب، القاهرة ١٣٦١هـ.

□□□



ب ـ ملف خاص عن الشعر العربي

٤- المقدمة الطللية

٥- أنا سكان السفينة

٦- أصول صناعة الشعر عند المعري

□□


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقدمة الطللية بين الاستجابة النفسية والتقليد الفني

د. بوجمعة بو بعيو

أ- المنظور النقدي:

حفل الشعر الجاهلي بمعالجة قضايا مختلفة، منها ماله علاقة بالمجتمع في تعامله مع مايحيط به خارج القبيلة وداخلها من قيم اجتماعية وإنسانية وسياسية، كما أن هذا الموروث الشعري مثّل ظاهرة بارزة وهي المتمثلة في شعر الغزل الذي يعدّ الجزء الأوفر من تلك الثروة الشعرية، وقد نقش الشعراء الجاهليون من خلال عاطفة الحب عواطفهم وأحاسيسهم، ومايتبع ذلك من وصل وهجر وسعادة وشقاء ولذة وعفة.

وطغت ظاهرة الشعر الغزلي بشكل لافت للنظر، قياساً إلى الأغراض الشعرية الأخرى مثل المدح والهجاء والرثاء[1].

وبقدر ما زخر الشعر الجاهلي بأغراض شعرية أضاءت جوانب من صور حياة الجماعة أو القبيلة في أثناء الحروب والغزوات وائتلافها واختلافها مع القبائل الأخرى، فقد حفظ هذا الشعر- في فنونه الغزلية- خبايا النفوس ونبضات القلوب ومسارح الذكريات، فمثل بذلك ثروة هائلة وضعت أيدينا على الكيفية التي تعامل بها الشاعر الجاهلي مع الذات حين يتعلق الأمر بحياته الخاصة، وبجوانبها العاطفية عامة.

ومما لايدع مجالاً للشك أن ظاهرة غزارة الشعر الغزلي في العصر الجاهلي تنم عن ذاتية هذا الشعر في مجمله، أو في منحاه العام، وكذا عن فرديته.

فشعر نابع من إنسان يعيش في أعماق الصحراء بين غنمه وإبله، وتحت سماء زرقاء، وطبيعة

---

(1) شكري فيصل، تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام، ط ٥- ص ٦٣.

لاترحم، من البديهي أن يُنشئ شعراً غنائياً ذاتياً.

وعلى ماتجلى في هذا الشعر من صور اجتماعية عبّرت عن حياة ذلك البدوي الاجتماعية على المستوى الفردي، وعلى مستوى القبيلة فقد طغت -مقابل ذلك- الصفة الفردية الذاتية للشاعر الجاهلي، فبقدر ماعبّر عن قبيلته، فإنّه كان أيضاً ((معبراً عن وجوده النفسي، وعواطفه الخاصة... إنه لم يكن بوق القبيلة فقط، ولكنه كان قيثارة نفسه، وصدى لقبيلته بعد ذلك))(٢).

ثم إن بعض الأغراض الشعرية الأخرى ارتبطت بفن الغزل ارتباطاً وثيقاً بحيث إن الشاعر قد ينظم في غرض شعري ما، وصولاً إلى غرض الغزل والعكس أحياناً، ويقول أحد الدارسين في هذا الشأن: ((بل إن الأغراض الأخرى التي عرض لها الشعراء الجاهليون لم تكن- في كثير من الأحيان- مقصوداً إليها قصداً ولا متعمّد تعمداً.. كانت روح الحب وعواطف الهوى هي التي تبتعثها وهي التي تكمن وراءها... وبتعبير آخر، كانت هذه الأغراض تتصل بالغزل بهذا المسبب أو بذاك، بالسبب الواضح، أو بالسبب الغامض))(٣).

ومن أهم مايجدر الإشارة إليه في القصيدة الجاهلية، ليس شعر الغزل الذي يأتي في ثنايا موضوعات الشعر الجاهلي الذي يختلط فيه شعر الحرب بشعر الحب، والرثاء بالفخر مثلاً، ولكن أن تسن سنة يتعذر تجاوزها أو الخروج عنها لدى الشاعر الجاهلي عامة، فتلك التي نريد الوقوف عندها ومحاولة معالجتها ونعني بها ما اصطلح عليها بالمقدمة الطللية، أو الوقوف على الأطلال وبكاء الديار الدارسة.

لقد عالج جلّ شعراء الجاهلية -إن لم نقل كلهم- في مستهل قصائدهم -قصة الدار الدارسة، فوصفوها وحدّدوا معالمها، وافتنوا في تحديد مواضعها والإشارة إلى ملامحها التي تدلّ على وجودها في الزمن الماضي، الذي له علاقة حميمة بذكرياتهم مع الحبيبة، والتي امّحت ودَرَسَتْ ديارها بذهابها، فما بقي إلا البكاء على أطلالها واسترجاع ذكرياتها.

الواقع أن هذا الموضوع مازال إلى يومنا هذا، يثير تساؤلات عديدة، فقد تقنعنا وجهة نظرها، من زاوية معينة، في حين يظلّ التساؤل مطروحاً في جانب آخر.

فمع تسليمنا بشفوية النص الشعري الجاهلي، فذلك يعني بالضرورة أن تحديد الأزمنة والأمكنة تحديداً دقيقاً يظل أمراً قابلاً للأخذ والرد، كما أن أمر أسبقية شاعر على آخر من الناحية الزمنية يظل نسبياً بسبب افتقادنا للنص المدوّن، مادام التدوين يتم على مستوى الذاكرة فحسب، وهذا يمثل نقطة البداية في طرح مجموعة من التساؤلات ومن أولاها أن المقدمة الطللية هي من ابتكار شاعر جاهلي أراد أن يعبّر عن حاجة من حاجاته النفسية، ويعرب عن خبايا هذه النفس التي نظرت فيما حولها، فوجدت الديار قد زالت وامّحت، وماكان يزينها ويضفي عليها شيئاً من المؤانسة والإحساس بالجمال

---

(١) المرجع السابق: ص٢٧.

(٢) المرجع نفسه:ص٢٩.

بالاطمئنان، قد غادرنا هو الآخر، ولا نستبعد أن هذا الإنسان قد ربطته بالشاعر مشاعر عاطفية ما، فجاشت عواطفه، وراح يصفها ويأسى على الزمن الذي تحوّل إلي مجرد ذكرى، علّه زمن الشاعر، فجاءت المقدمة معبرة عن تلك المشاعر والأحاسيس ولم يعد مهمّاً -بعد ذلك- إن كان امرؤ القيس هو صاحب الريادة في هذه الظاهرة الشعرية، أو أنه ابن حذام، كما يصرح بذلك امرؤ القيس نفسه حين يقول:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا نبكي الديار كما بكى ابن حذام[4]

إن مسألة الوقوف عند رائد المقدمة الطللية، تعدّ أمراً عسير المنال من حيث تأكيد هذه الريادة، وحصرها في شاعرٍ بعينه لأن عملية التدوين جاءت متأخرة جداً، حتى إن الاختلاف يبدو بيّناً على مستوى تحديد هذا الاسم الذي أشار إليه امرؤ القيس في البيت السابق، فمن قائل "ابن حذام" ومن قائل "ابن حزام" ومن قائل "ابن خدام".

وإذا كان من الصعوبة بمكان الجزم بإسناد ريادة إنشاء المقدمة الطللية لشاعر بعينه، فإن هناك قضية أكثر أهمية، وهي المتمثلة في الافتراض التالي: مادام هناك شاعر ما وضع هذه المقدمة أول مرة، فهل اطلع عليها غيره من الشعراء وقاسوا عليها وجعلوها سنّة حميدة، ونسجوا على منوالها لغاية في نفوسهم، أو لأنّها تستجيب لحاجات نفسية، أو أن هناك أسباباً أخرى؟ فعند قراءتنا لهذا الرأي مثلاً:

((من الشعراء الذين ذكروا الديار ووصفوها وصفاً حقيقياً لاتخيلاً أو تصوراً، ودون معاناة أو تكلف هم الشعراء الجاهليون لأنهم نقلوا لنا صورتها بأمانة، دفعهم إلى ذلك ماكان في هذه الديار من ذكريات كثيرة خلفتها حياة الصحراء حتى إن هذه الذكريات جعلتهم -لشدة شغفهم بها يخاطبون الطلل وكأنّه من الناطقين))[5].

ثم يستشهد هذا الدارس على رأيه بقول امرئ القيس:

ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالي وهل ينعمن من كان في العصر الخالي؟[6]

فلابد -هنا- من إبداء بعض الملاحظات التي تزيل بعض اللبس فيما حمله هذا القول من آراء يبدو لنا فيها بعض الشطط والمبالغة، فنحن نتساءل، كيف صور هؤلاء الشعراء الديار تصويراً حقيقياً دون تصور أو تخيل، وكأنهم بذلك راحوا يصورون الديار تصويراً "فوتوغرافياً" "حرفياً"، وهذا يتنافى وطبيعة الشعر الذي هو رؤية إنسانية معقدة لاتخلو من خواطر إنسانية ذاتية، وخيالات على درجة ما، حتى وإن افترضنا -جدلاً- أن الشاعر عبر فعلاً عن تجربة واقعية، وأنه يصور معايشته لتلك

---

[4] ديوان امرئ القيس: ص ٢٠٠.

[5] عدنان عبد النبي البلداوي، المطلع التقليدي في القصيدة العربية، ص١٣.

[6] ديوان امرئ القيس، ص١.

التجربة من خلال أدوات فنية قد لا تتوافر لغيره من بقية الناس، وإلا عددنا جميع البشر شعراء.

وفضلاً عن ذلك، فإن الشعر معاناة، وهذا يعني أن الشاعر إن لم يتمكن من تعميق إحساسه، وابتكار الأساليب التعبيرية المناسبة أتى شعره سطحياً ضحلاً لا ماء فيه، والمقدمة الطللية حافلة بتلك التجارب التي جعلت أصحابها يقدمون تجارب متنوعة فيها خصوبة وابتكار، رغماً عن أحادية الموضوع وتشابه المواقف.

ثم إن البيئة الصحراوية، لم تتغير من حيث جغرافيتها وتضاريسها، ومن حيث مناخها، فكيف بنا نقصر هذه المقدمة على الجاهليين دون غيرهم فإذا عرفنا أن الخيام ظلت منصوبة في أعماق الصحراء إلى زمن بعيد بعد العصر الجاهلي، بل إن بعضها مازال منصوباً حتى يومنا هذا، فهل لنا الحق -بعد ذلك- أن نحرم ذلك البدوي من التعبير عن حلّه وترحاله، لكونه ليس جاهلياً؟ فالقضية -في رأينا- ترتد إلى أصالة التعبير وإلى صدق التجربة الفنية لدى الشاعر، وليست مرتبطة بالسبق الزمني، لأن الجاهلي نفسه قد ينظم شعراً يقلد به شعراً سبقه.

وعلى مافي الرأي السابق من بعض التعميم، فهو يجرد المقدمة الطللية من كثير من خصائصها الفنية، وخاصة أن هذه المقدمة تمثل مظهراً إبداعياً ووسيلة إلهامية تغني تجربة الشاعر وتحفزه على الابتكار: ((كانت هذه الأطلال تقوم بوظيفة الملهم، والمرشد والمبدع للشعراء الذين وقفوا عليها، والذين لم يقفوا عليها، حتى يستدروا مواهبهم الشعرية ويستثمروا إحساسهم الفني))[7].

ثم إن هذه الأطلال -كانت- في الوقت نفسه: ((قناعاً فنياً يسقط الشاعر عليها جملة أحاسيسه، ويتخذها ستاراً لمواضيعه، كما تبدو لنا مقدمات النابغة الذبياني حين ينشئ قصائده، فيصف إطلاله بالوحشة حين موضوعها الاعتذار، فتخلو من أي أثر لحركة الحياة ونواميسها))[8].

ونستشف من الرأيين السابقين أن المقدمة الطللية جاءت لتمثل استجابة لحاجة الشاعر الإبداعية، ومدعاة لتفتيق موهبته الشعرية، ثم هي قناع فني توسل به الشاعر في الوصول إلى مايمكن قوله بعد تلك الأرضية التمهيدية التي لابد منها، إذ أن الشاعر الجاهلي جعل منها لازمة من لوازم قريحته الشعرية، وكأنه أصبح يربأ بنفسه أن يستهل حديثه بالفخر أو المدح أو الوصف دون التقيد بتلك السنة الفينة.

وأياً كان الأمر فإننا لانستطيع الحكم على هذه المقدمة، على أنها تقليد فني فحسب، أو هي محض استجابة نفسية، فقد تكون هذا وقد تكون ذاك، وقد تكون شيئاً آخر، ولكن هناك بعض الباحثين ممن يجتهد في إقناع القارئ بصدق تجربة الشاعر النفسية والمكانية، وربما تجربته الواقعية، حين يذهب إلى أن الشاعر الجاهلي سجل تجربته من خلال تلك الأمكنة التي أتى على ذكرها في مقدمته، بعد أن ألفها وعاشها، وتركت في نفسه تجربته تلك ماتركته من آثار حية، ومن صدى نفسي عميق،

---

(7) محمد صادق حسن عبد الله، مقدمة القصيدة الجاهلية، ص/١٩٦.

(8) المرجع نفسه: ص/١٩٣.

ويرى هؤلاء -أن الشعراء لم يقفوا عند مكان بعينه بيد أنهم يتفقون على سنة الطلل، وهذا يعني -من قريب أو بعيد- واقعية معاناتهم وصدق تجربتهم[9].

وقد لانختلف من حيث ذكر الأمكنة وتحديدها، ومن حيث كونها واقعية أو متخيلة، فهذا -في نظرنا- لايمثل جوهراً، ولكن المسألة تكمن -أصلاً- في سنّة الطلل نفسه، فالتجربة الواقعية، إن أخذناها بمعناها الحرفي، فهي تودي إلى الضحالة السطحية، ويبدو أن الشاعر الجاهلي مع أن مداركه الخيالية كانت محدودة، بحكم الزمان والمكان اللذين وجد خلالهما هذا الشاعر، فضلاً عن طبيعة المرجعيات الفكرية والحضارية التي كان قد اكتسبها، والتي كانت محدودة -هي الأخرى- إلا أنه - مع ذلك- قدم لنا صوراً شعرية موحية ومؤثرة، وهذا ليس لارتباطه بتصوير الواقع الحرفي المعيش، ولكن نتيجة اعتماده على إضفاء عنصر الخيال، وبصماته الفنية المتميزة التي أكسبت هذا الشعر رونقاً وجمالاً.

أما على صعيد الدلالات الفنية التي أسقطها الشاعر على تلك المسميات بغض النظر عن واقعيتها أو تخيلها -فهي على درجة من التأثير والإيحاء لا محالة.

((فكل بيئة كانت تمد الشاعر بروافد طللية تبعاً لمسميات أمكنتها التي أودعها خلاصة ذكرياته، فأثرت فيه حتى أسقط عليها نفسه ووجدانه، لأنه يريد أصحابها، لذلك أسرف في ذكرها لأنها متنفس عواطفه وأحلامه، كما كان لهذه الأمكنة في المقدمات الطللية دلالات فنية، هو من العلم بحيث كان الشاعر يقصدها قصداً فهي ليست سنّة طللية فحسب بل كانت سنّة فنية ونفسية))[10].

ويذهب أحد الباحثين إلى حد الاعتقاد بأن المقدمة الطللية تقوم بعملية التطهير، حيث تساعد على تحمل المواقف الصعبة، فتتجدد طاقات نفسه، وتبعد ظلمات وحشتها. وتلطف من ذهولها كلما تعكر صفوها ومن هنا لم يأت بكاء الشاعر للبكاء، ولكنه أتى علةً لشفاء نفسه الملتاعة، حين تبلغ هذه النفس درجة التأزم، فتارة تتلمس التماسك والتجلد، وأخرى تلجأ إلى الدموع والنداء والاستفهام، وكل ذلك قصد التخفيف من تلك المعاناة النفسية[11].

ولاشك أن مثل هذا الحكم يصح عندما يكون الشاعر في موقف معاناة حقيقية، إذ أنه حين يذرف الدموع على ذكريات الحبيبة في خضم ماضيه الجميل مستعملاً تلك التعابير الاستفهامية التي لاتخلو من الإمدادات النفسية التي تشخصها نداءاته وآهاته، فمثل هذه التوسلات تخفف من أزمته النفسية، وتطهر نفسه من أدران تلك اللواعج والمآسي، ولكننا لانرى أن كل هؤلاء الشعراء سواء في تلك المعاناة.

كما أن البعد الطللي -في الشعر الجاهلي عامةً- غني بالمعاني الرمزية من الوجهة النفسية خاصةً، فقد اعتمد الشعراء في صياغتهم الفنية على الطاقات التي تفتقها خبايا النفس وتجارب الذات

---

[9] المرجع السابق: ص١٩٤.

[10] المرجع السابق: ص١٩٥.

[11] المرجع السابق:ص٢٠٩.

الشاعرة، وهكذا تلونت هذه المقدمات بتلونات النفس الإنسانية في تعاملها مع ملابسات الحياة، ثم أسقطت كلها على الأطلال، ومن هنا كانت رمزية الطلل تختزن هذه المعالم النفسية وتعمق من تجربتها، فكان الشاعر حين يشير إلى مخلفات الأطلال من "نؤي وأثافيّ، وبعر الآرام وعرصات الدار، يشير -في الواقع- إلى كل ماظل خامداً في نفسه أو في شعوره الباطني ((لذلك لم تعف هذه المعالم من الذكرى، كما عفت هذه الآثار مهما غامر الزمن واستحدثت المعطيات في حياتنا لأن النفس لاتفنى، وأن عواطفها وتجربتها هي التي خلدت هذه الأشياء المقدسة والكائنة في نفوسنا))[١٢].

أما يحيى الجبوري فيرى أن المقدمة الطللية تمثل جزءاً من حياة الجاهلي فهو عند وقوفه يستحضر ذكرياته، هذه الذكريات التي تثير في نفسه مكامن الأسى والشجن والحنين، فيندفع مناجياً ديار الحبيبة، مخاطباً آثارها، ومن ثم فهو يصور أحاسيس صادقة وعواطف جياشة، لاسيما أن الديار تمثل الوطن المهجور ومايحويه هذا الوطن من أحبّة وصحب وأهل[١٣].

وإذا لم نختلف جوهرياً مع هذا الرأي، ومايماثله من آراء نقدية أخرى تصب في هذا المعنى أو ذاك مما يذهب إلى أن الطلل يمثل حيزاً واسعاً من حياة الجاهلي الذي اعتاد حياة الحلّ والترحال، حتى إنه حين يقف عند الطلل لايعبر عن أساه وحزنه لفراق الحبيبة بل يمكن أن يتجاوز ذلك الحنين إلى الوطن المصغر بكل مايثيره في نفسه من لهو وفرح، وعذاب وضنى في الزمن الغابر.

فالتساؤل الذي يمكن طرحه بهذا الصدد، هل بالضرورة أن جميع الشعراء الذين تغنوا بالأطلال عاشوا التجربة أو عايشوها؟ وهل بالضرورة رحلت عنهم حبيباتهم فوقفوا واستوقفوا في زمن بعينه وأماكن محددة، وبكوا واستبكوا؟ أو أن تلك سنة فنية -كما أسلفنا- رسمت من قبل شاعر ما، فوجدت صدى نفسياً مقبولاً ومؤثراً لدى لفيف من الشعراء الذين تأثروا بهذا المطلع، وأتوا بما أتى به هذا الشاعر الأول الذي لانشك في صدق تجربته ولوعة مأساته العاطفية، لتصبح تقليداً فنياً متبعاً يسير على منواله الجميع على أنه يمثل النموذج أو المثال المحتذى، ولعل ماجعلنا نميل إلى هذا الطرح أن المقدمات الطللية -في جملتها- لاتخلو من المواصفات التالية:

إنها تعطينا -على اختلافها- نصاً شعرياً مكروراً، فعلى مافي هذا النص من خصائص شعرية متميزة بعض التميز، تدل على فردية كل شاعر، وعلى شخصيته الشعرية إلا أن هذا الموضوع العام، أو السياق العام الذي تدور حوله معاني المقدمة وتراكيبها يكاد يكون نفسه في أغلب الأحيان، ناهيك عن بعض المقدمات التي تأتي بعض أبياتها متضمنة في أبيات أخرى من مقدمة أخرى، ثم إن هناك ذكراً مكرراً لآثار الدار وبقاياها ولوازمها تتكرر بأساليب متشابهة مثل: ((ذكر الطلل، والبكاء عليه والوشم، والنؤي، وبعر الآرام، والأثافي وذكر الأماكن أو المواضع التي كانت منبع هذه الذكريات)).

ويبدو أن التساؤل الذي يحمل مشروعية طرحه في هذا المجال هو -ببساطة- مادامت هذه

---

(١٢) المرجع السابق: ص٢٠٣.

(١٣) يحيى الجبوري، الشعر الجاهلي، خصائصه وفنونه، ص٦، ص٣٥٠.

المقدمات الطللية استجابة نفسية لحاجات الشعراء النفسية والفنية، لِمَ لم تأت متنوعة بتنوع الأسلوب والتجربة؟ ولِمَ لمْ نقرأ اختلافاً في المنهج والرؤيا لدى هؤلاء الشعراء الذين التزموا بنمط واحد في البنيتين التركيبية والمعنوية؟ بل لِمَ لم يتنوع الموضوع -في حد ذاته- وفي طريقة تعامله مع المرأة ولوازمها -بصفتها جوهر الموضوع؟ وبذلك تكتسب هذه الظاهرة الشعرية خصوبة وتنوعاً واستجابة حقيقية لتطور الشعر عبر التطور الزمني، وتطور الأخيلة، وبذلك نستطيع أن نضع أيدينا على إبداع شعري متميز.

وبطبيعة الحال، فإن ماذكرناه لايعني أن تلك المطالع قد خلت من الجوانب الجمالية، والأحاسيس الإنسانية التي تدل على رقة شعور الشاعر الجاهلين وصدق تجربته: ((أما المطالع الغزلية ففيها إحساس دقيق بالجمال، وتذوق لمحاسن المرأة والقارئ لمشاهد الارتحال والفراق، يشعر بهزة من شوق ورهبة وحنين لهذا الفراق، وحين تذكر المرأة، وتوصف محاسنها، نجد في هذا الشعر إقبالاً على الحياة وامتزاجاً بها وتعلقاً بمباهجها))[١١].

بيد أن المشكلة التي ظلت عالقة في ثنايا الشعر الجاهلي عامة، أن هذا الشعر على دقته في تصوير الجوانب الحسية للمرأة، وإقباله المفرط على تصوير رغبته فيها، تلك الرغبة التي تقف -تقريباً- عند الجانب المادي دون الإطلالة على جوانبها الأخرى من نفسية وروحية وجمالية توحي بجوهرها الإنساني البعيد عن الجوانب الحسية.

فقد صور الشعر الجاهلي المرأة على أنها متاع للرجل، وأنها فتنة -قد تزول حين يقضي وطره منها، في حين أهمل جوانبها الأخرى، على الرغم من إحساسنا حين نقرأ هذا الشعر أنه يعترف ضمناً أن المرأة ليست جسداً للمتعة فحسب، بل هي أشياء أخرى أيضاً.

□□□

(١١) المرجع السابق: ص ١٥٠.

أنا سكان السفينة

نظرية الشعر[1] في النقد العربي القديم

أ د. حسين جمعة

عن شيء كتب عنه الآخرون وتعددت فيه الدراسات الحديثة.

سأكتب *ستقول: لماذا إذاً...؟!*

فأقول: من الخطل الزعم القائل: "ليس بالإمكان أحسن مما كان".

سأكتب عن نظرية الشعر العربي عند القدماء، عن نشأتها وتطورها وعن القيم التي تمحورت في فلكها.

ما هذه النظرية، وما قيمتها المنهجية في التطبيق..؟

(١)

إن اهتمام العرب، في العصر الجاهلي، بالقيم اللغوية، وبدقة توظيف مدلولاتها وأصواتها اللفظية في توليد المعاني والصور الشعرية، وبالتفرد بأساليبهم الإيجازية البليغة التي تمثل قولتهم: "خير الكلام ما قل ودل"، ليرجح عندي أن هذه اللغة الفصحوية العريقة كانت مقدسة عند العرب. ثم جاء القرآن بلغته البيانية ليضفي على قدسيتها القومية قدسية دينية.

وبهذا التكامل القومي الديني، كانت اللغة عندهم، وما زالت، هي الوطن.

ويعجبني في هذا المدار قول أحد المستشرقين الفرنسيين:

"إن العرب كانوا كالفرنسيين يعدون لغتهم هي الوطن".

وقياساً على معاييرها العلمية والفنية، تأصل الشعر العربي، وعليها تأصلت جذور النقد الأدبي للشعر.

[1] أقصد بمصطلح النظرية، في كل موضع وردت فيه: وجهة النظر، لا الفرضية العلمية المحققة.

ولعل من أبرز هذه القيم النقدية اللغوية، في العصر الجاهلي، ماروي- إن صحت الرواية- عما حدث في عكاظ، من مداخلة نقدية للنابغة الذبياني حول بيت للشاعر حسان بن ثابت. فقد استمع النابغة لقول حسان:

لنا الجفنات الغُر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فقال له النابغة: "إنك لم تحسن الفخر، لأنك جلعت "الجفنات" في موضع "الجفان"، وجعلت "الغر" في موضع "البيض"، وقلت "يلمعن" وكان ينبغي أن تقول: "يشرقن". وقلت: "أسيافنا" في موضع "سيوفنا" وقلت: "يقطرن" في موضع "يجرين".

فامتعض حسان وغادر الموسم.

وينفي طه أحمد إبراهيم هذه الرواية بقوله: "إن الجاهليين لم يكونوا يعرفون جمع التكسير وجمع التصحيح وجموع القلة والكثرة، إذ لم يتوفروا على الذهن العلمي الذي يفرق بين هذه المصطلحات الصرفية العلمية".(١)

والواقع أن نفي الرواية بهذا التعليل مردود عليه، لأن النابغة لم يستعمل أي مصلطح من تلك المصطلحات العلمية، إنما قوم ألفاظ الشاعر تقويماً لغوياً دلالياً لتصحيح المعاني.

ونحن نعلم أن المدرسة العكاظية إنما كانت تعقد مواسمها لاستماع القبائل إلى أشعار بعضها لانتقاء أفصح اللهجات القبلية وأجملها وأدقها في تركيب المعاني الشعرية.

وحتى لو كانت هذه الرواية قد وضعت في الاسلام، فإنها مؤشر إلى القيم اللغوية التي كان العرب يجلونها ويعنون بها عناية خاصة، وكانت محور المدار الذي يستقطب خبراء الشعر، لتمييز الصحيح من الخطأ والألفاظ الرشيقة من الثقيلة والأحرف المتناغمة في إيقاعاتها الموسيقية من المتنافرة أو الرائشة.

والطريف من مظاهر النقد الجاهلي للمعاني، ماروي عن اجتماع لبعض شعراء تميم. وهم: الزبرقان بن بدر، والمخبل السعدي، وعبدة بن الطيب، وعمرو بن الأهتم. اجتمع هؤلاء الشعراء الأربعة في مجلس شراب، وادعى كل منهم الأفضلية في الشعر، فاختصموا واحتكموا إلى خبير بالشعر. فقال الخبير: "أما عمرو، فشعره برود يمانية تطوى وتنشر.

وأما الزبرقان، فكأنه أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغيره. وأما المخبل، فشعره شهب من الله يلقيها على من يشاء. وأما عبدة، فشعره كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء"(٢).

بهذه العبارات المجازية الرائعة المنتزعة من البيئة البدوية البسيطة، اختصر هذا الخبير بأشعار العرب، وعلى طريقتهم المألوفة: "خير الكلام ما قل ودل" أحكامه على المعاني التي تفرد بها كل واحد من هؤلاء الشعراء، فكانت ترميزاً بدوياً فطرياً لطبيعة شعر كل واحد منهم.

وإذاً، فقد كان في الجاهلية خبراء بالشعر يميزون الجيد من الرديء، ويستبرون في الشعراء خصائصهم اللغوية والمعنوية والفنية.

(٢)

في صدر الإسلام استمرت محاولات النقد تتفلك في مداراتها الجاهلية، باستثناء محاولات قلائل فيها نقلة نوعية تبشر بنقد تعليلي موضوعي، من أبرزها قولة عمر بن الخطاب في شعر زهير بن أبي سلمى إذ حكم له بأنه أشعر الشعراء، معللاً هذا الحكم بقوله:

"كان لا يعاظل في الكلام، وكان يتجنب وحشي الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه"(٣).

فلو أتيح لهذا المعيار الأخلاقي الاجتماعي، أن يتبلور، لكان من الممكن أن تبنى عليه نظرية نقدية واقعية اجتماعية مبكرة.

(٣)

وفي العصر الأموي، نزح الشعر من الحجاز إلى البيئات الجديدة الثلاث، إلى المدينة والعراق والشام. فكان لكل بيئة أثرها في معطيات الشعراء الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ففي المدينة استبيح شعر الغزل وبولغ فيه نتيجة لحياة الترف فيما نشأ من المنتديات السمرية كمنتدى سكينة بنت الحسين، حيث بالغ الشعراء في وصف المرأة وصفاً طريفاً وحسياً. وكان من الطبيعي أن يواكب النقد هذا اللون الذي ملأ الحجاز. فظهر في المدينة رجل يدعى ابن أبي عتيق، أحد أحفاد أبي بكر الصديق، وصف نفسه بقوله: "أنا بالحسن عالم نظّار"(٤)

أي بحس الشعر وحسن المرأة.

أولع هذا العالم بشعر عمر بن أبي ربيعة وفضله على سائر معاصريه من الغزليين، معللاً ذلك بقوله: "لأن لشعره نوطة بالقلب وعلوقا بالنفس ودركاً للحاجة ليست لغيره"(٥).

وهذا تلخيص لمنظور شمولي غير جزئي، في شعر ابن أبي ربيعة بصورة عامة، بما يمتاز به من صدق عاطفي وفني، وتعبير عما في النفس من حاجات لا يستطيع غيره أن يدركها.

وقال في تعريف الشعر وتقييمه: "أشعر قريش من دق معناه ولطف مدخله وسهل مخرجه ومتن حشوه، وأعرب عن حاجته"(٦).

إلى جانب ذلك امتاز نقد ابن أبي عتيق بتعليقاته الساخرة الطريفة في نقد الشعراء. فقد أنشده نصيب قوله:

وكدتُ، ولم أخلق من الطير، إن بدا ... لها بارق نحو الحجاز، أطير

فقال له: "يا بن أم: قل غاقِ، فإنك تطير" ويعني أنه غراب أسود.

وسلم عليه مرة قيس الرقيات، فرد عليه السلام قائلاً:

"وعليك السلام يا فارس العمياء" فاستنكر الشاعر هذا اللقب...!

فقال له: أنت سميت نفسك هذا الاسم حيث قلت في وصف ناقتك:

سواء عليها ليلها ونهارها

قال الشاعر: إنما عنيت التعب.

فقال له: "فبيتك يحتاج إلى ترجمان" (٧) أي أنه في حاجة إلى تفسير وهذا عيب على الشاعر.

وعلى هذا النحو من التنويعات النقدية كانت بواكير النقد في الحجاز.

***

أما في العراق والشام، فقد نحا الشعر، في أساليبه وموضوعاته، منحى الشعر الجاهلي. بداوة في اللغة والأساليب، وقبلية في الموضوعات لأسباب أملتها الحياة السياسية.

وكان أكبر الشعراء في هذين القطرين: الفرزدق وجرير والأخطل الذين استشرت آفة الهجاء فيما بينهم، وأصبح لكل واحد منهم حزب ينتصر له وآخر يتعصب عليه. وبذلك نشأت، أو عادت قبلية الشعر إلى أدراجها، واستنفد جرير والفرزدق طاقاتهما الإبداعية في تلك المعارك الهامشية التي جمعت، فيما بعد، في "النقائض".

حاول خبراء الشعر أن يفاضلوا بين الشعراء الثلاثة، وعلى الأخص بين جرير والفرزدق، فسميت تلك المفاضلة "قضاء" وسمي الخبير "قاضياً" وسمي النقد "حكومة"(٨).

ولكن القضاة لم يستطيعوا أن يتفقوا على من هو أشعر من الآخر، لأن الأحكام لم تصدر عن رؤية موضوعية، إنما كانت تتحكم بها الأذواق الشخصية التأثرية التي كانت تهرول، بصورة مسبقة، وراء مثالية الشعر الجاهلي، وتدور في فلكية مفردات من القصيدة، وتهمل النظر في معمارها الكلي.

وفي هذا الإطار أو المدار الجزئي الضيق، كان الشعراء أنفسهم يتناولون نقد بعضهم بإطلاق أحكام عامة غير معللة.

ففي المفاضلة بين شاعري النقائض، قال ثالث الأثافي:

(جرير يغرف من بحر، والفرزدق ينحت من صخر). أي أن الأول شاعر مطبوع والثاني شاعر صنعة.

وكان التغلبي يتعصب للفرزدق على جرير، فهجا جريراً وقبيلته بقصيدة فيها بيته المشهور:

قوم إذا استنبح الأضيافُ كلبَهم ... قالوا لأمهم بولي على النار

وكان البخل أشنع عار يلحق بالقبيلة.

فرد عليه جرير بقصيدة يهجو بها قبيلة التغلبي، وفيها بيته المشهور:

والتغلبـي إذا تنحنـح للقِـرى حـك استه وتمثـل الأمثـالا

فقال النقد في هذين البيتين: "بيت الأخطل أقوى وأشنع، وبيت جرير أسْيَر"

وقد اعترف الأخطل للفرزدق بقوله: ((إنك وإياي لأشعر منه، ولكنه أوتي من سير الشعر مالم نؤته))(٩).

لقد حكم النقد لجرير بسيرورة شعره، أو "بالعالمية" إن جاز التعبير، لأن شعره كان يبلغ الأسماع في كل البقاع، فيتناشده الخاصة والعامة... وليس بخاف أن سيرورة بيت جرير مصدرها تلك الصورة التهكمية الحية التي رسمها لشخصية التغلبي، حيث الحركة التي نكاد نراها، والصوت الذي نكاد نسمعه منه وهو يتشدق بافتعال الأمثال، تنصلاً من قرى الأضياف.

وفي هذا المنحى الجزئي أيضاً، سئل ابن سلام الجمحي: أي البيتين أجود..؟ قول جرير في مدح بني أمية:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

أم قول الأخطل فيهم:

شُمُس العداوة حتى يستقاد لهم وأعظم الناس أحلاماً إذا قدروا

فقال: ((بيت جرير أحلى وأسير، وبيت الأخطل أجزل وأرزن)).

ولا ندري على أي معيار حكم بالجزالة والرزانة لبيت الأخطل إلا أن يكون أراد هذا الإيقاع اللغوي القوي في قوله: "شمس العداوة" .

والتقى جرير يوماً راوية كثيّر عزة، وكان لكل شاعر راويته، فسأله عن آخر ما قال صاحبه...؟ فأنشده قول كثيّر:

ونـاديتني حتـى إذا مـا اسـتبيتني بقول يُحل العصم سهل الأباطح

توليت عني، حيث لا لي حيلة وغادرت ما غادرت بين الجوانح

فهتف جرير بانفعال: ((والله لولا أنه لا يحسن النخير بشيخ مثلي، لنخرت حتى يهتز هشام في سريره)).

وحضر الفرزدق جماعة في المربد كان أحدهم ينشد معلقة لبيد بن ربيعة.. فلما وصل المنشد إلى قوله:

وجِلا السيولُ عن الطلول كأنها زُبُرٌ تُجِد متونَها أقلامُها

سجد الفرزدق! فقيل له: ما هذا يا أبا فراس...؟ السجدة للقرآن...! فقال: ((أنتم تعرفون سجدة

القرآن وأنا أعرف سجدة الشعر)).

وإذاً، فقد كانوا يعرفون مواطن الجمال الفني في جزئيات القصائد ويتأثرون بها. ولكن لم يكن لديهم تعليل أو تفسير لتأثرهم. إن الذي يتأثر وينفعل مباشرة، هو الحس الجمالي فيما يقع على الأشياء، وهذا مالم يتوفروا على توصيفه، فبقي النقد ذاتياً تأثرياً.

***

وفي القرن الثاني انقسم المتخصصون بآداب اللغة العربية حول أشعر الشعراء، الجاهليين والاسلاميين. وانشعب العراقيون إلى بصريين وكوفيين. البصريون فضلوا من الجاهليين امرأ القيس. والكوفيون فضلوا الأعشى. وأهل البادية فضلوا زهير بن أبي سلمى، والحجازيون هاموا في نسيب الجاهليين ولم يتفقوا على معيار موضوعي لتسويغ هذه المفاضلة.

وكان أبو عمرو بن العلاء أخطلياً، بينما كان يونس بن حبيب والمفضل الضبي فرزدقيين. وكان آخرون يفضلون جريراً على الفرزدق والأخطل، وغيرهم يرى العكس... ولكنهم جميعاً لم يأتوا بتفسير معلل لمذاهبهم. لذلك بقي الخلاف قائماً. وهذا ما أكده يونس بن حبيب بقوله:

((ما شهدت مجلساً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فاجتمع الناس على أحدهما))(١٠)

وكان أبو عمرو شديد التعصب للأخطل، حتى إنه ليقول:((لو عاش الأخطل يوماً واحداً في الجاهلية، مافضلت أحداً عليه)).

وإذاً؛ فكل تلك المفاوضات والأحكام إنما كانت تترواح بين مدارات الذاتية التأثرية أو الانطباعية والعاطفية، وتصدر عن تلك النظرة الجزئية، دونما تعليل موضوعي.

ثم كان لعلماء اللغة العربية دور ريادي في تقويم لغة الشعر، وضبطها نحوياً، بسبب فشو اللحن بين الشعراء المحدثين، نتيجة لاختلاط الموالي بالعرب. فأخذ هؤلاء العلماء ينقدون الشعر وفقاً لمعاييرهم العلمية، بل أخذوا يحاسبون الشعراء على هفواتهم حساباً عسيراً، مما اتجه بالنقد اتجاهاً لغوياً. وقد اعترض الفرزدق على نقد سقطاته اللغوية النحوية، وتحدى النحاة، ولكنه أخفق في هذا التحدي، وعني بضبط لغته واحتاط للهفوات. ولما جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي، شدد القيود اللغوية على الشعراء وأخذ يحتسب عليهم أغلاطهم ويحذرهم. قال: ((إنما أنتم معشر الشعراء تبع لي، وأنا سكان السفينة. إن قرضتكم ورضيت قولكم نفقتم، وإلا كسدتم))(١١)

وعلى هذا النحو تأصل النقد اللغوي الذي سيتطور، فيما بعد، إلى النقد الفقهي في العصر العباسي.

وكان للغويين دور آخر في نقد الشعر وتقييمه، إضافة إلى تقويم اللغة فقد رأينا الأصمعي يحاول أن ينحو في نقد الشعر نحواً موضوعياً، بصرف النظر عن قيمة الحكم الذي انتهى إليه.

لقد أقام الأصمعي استدلاله على ضعف شعر حسان بن ثابت في الإسلام، بعد أن كان جزلاً في الجاهلية، على أن الشعر، في نظره، إنما يقوم على الأهواء والشرور. فإذا دخل في الخير ضعف.

كان الشعر الجاهلي صدى لحياة مليئة بالمنازعات القبلية التي هي دوافع لقوة الشعر. أما الإسلام، فهو خير وموادعة وإخاء، لذلك لان الشعر في الإسلام ولان معه شعر حسان.

ومع أن هذه النظرية خطوة رائدة نحو الموضوعية، لكونها شمولية استغرقت شعر حسان بصفته الكلية، غير الانتقائية الجزئية، فإنه من غير المحقق أن الشعر الجاهلي كان قائماً على المنازعات والشرور، باستثناء الشعر القبلي، وهو قليل بالقياس إلى ديوان العرب. فلقد دخل زهير بن أبي سلمى في السلم والموادعة والإخاء، وفي الحكمة والنزعة الدينية دون أن يضعف أو يلين.

وعاصر الإسلام شاعر جاهلي كبير هو الحطيئة، فلم يلن شعره، ليس لأن الإسلام لم يدخل قلبه كما قيل، إنما لأنه، في الحقيقة، لم يجاوز سن التطور كما جاوزه حسان ولبيد في الإسلام. فهذان الشاعران، وقد بلغا عتياً من العمر، قد استنفدا، في الإسلام، طاقاتهما الإبداعية، وضعفت قدرتهما الحيوية عن التطور والتجديد.

ولقد أصاب الدكتور طه حسين هذه الحقيقة حينما أرجع ظاهرة الضعف في شعر حسان ولبيد إلى عاملي الطبع والسن.

قال: ((فالشعراء الذين أرادوا أن يجددوا أنفسهم، بعد أن أسلموا، لم يوفقوا إلى ذلك، لأن الطبع لا يستكره في الفن والأدب.

وهؤلاء الشعراء قد جاوزوا سن التطور، فلم يكن من اليسير أن يرجعوا أدراجهم وأن يبتكروا لأنفسهم طبعاً جديداً، فكان تجديدهم تكلفاً...))(١٢)

* * *

وبقي النقد العربي في خلال القرنين، الأول والثاني، انتقائياً ذاتياً، حتى جاء ابن سلام الجمحي المتوفى سنة ٢٣٢هـ بكتابه المنهجي الرائد (طبقات الشعراء)، أول مدونة نقدية، كخطوة نحو نقد منهجي موضوعي.

فقد اتبع فيه تقسيم الشعراء الجاهليين والإسلاميين حسب تسلسلهم التاريخي، وبحسب بيئاتهم المدن والقرى وأثر هذه البيئات المختلفة في شاعرية كل طبقة، وأثر ثقافة كل شاعر في كل طبقة.

وبهذا العمل المنهجي المنظم، فتح ابن سلام باب التدوين والتأليف النقدي في الشعر العربي.

يضاف إلى ذلك أنه حقق في كتابه نسبة الأشعار إلى قائليها، وميز الصحيح من المنحول تمييزاً علمياً موضوعياً. فكان هذا الكتاب من أهم المصادر العلمية التي عول عليها طه حسين في شكه بقيمة الشعر الجاهلي، ولاسيما قضايا النحل والانتحال التي اكتشفها ابن سلام ثم جاء طه حسين في العصر الحديث ليفصل هذه القضايا ويعمقها في كتابه الرائد (في الأدب الجاهلي).

(٤)

وكان من الطبيعي، وقد ذاع صيت كتاب ابن سلام، وازدهرت الحياة الثقافية في القرن الثالث، ونشأ ما سمي بشعر المحدثين الذين خرجوا على عمودية الشعر القديم، كشعر بشار بن برد وأبي نواس، أن تظهر في الحياة الأدبية خصومة بين القدماء والمحدثين، بين أنصار القديم وأنصار الجديد. أو بين (الكلاسيك) و (الكلاسيك الجديد).

وفي معترك هذه الخصومة، ظهر كتاب ابن قتيبة الذائع الصيت (الشعر والشعراء) في محاولة لحسم الخصومة.

وكان ابن قتيبة رجل فقه وأدب ولغة وتاريخ، متمكناً من علوم عصره، الدينية واللغوية والنحوية والتاريخية. لذلك غلب عليه في التقييم النقدي، وفي التمييز بين الجيد والرديء من الشعر، المعيار العلمي الأخلاقي.

وعلى أساس هذا المعيار الأحادي، صنف الشعر في أربعة أضرب جدولية، على النحو التالي:

١ - ما حسن لفظه وجاد معناه.

وتمثل له بقول أبي ذؤيب:

والنفس راغبة إذا رغبتها ... وإذا تُرد إلى قليل تقنع

٢ - ما حسن لفظه وحلا، فإن فتشته لم تجد فائدة في معناه.

وتمثل له بقول جرير:

إن الذين غدوا بلبك غادروا ... وشلاً بعينك ما يزال معينا

٣ - ماجاد معناه وقصرت ألفاظه، فهو متفاوت.

وتمثل له بقول لبيد بن ربيعة:

ما عاتب المرء الكريم كنفسه ... والمرء يصلحه الجليس الصالح

٤ - ما تأخر لفظه ومعناه، وهو الرديء.

وتمثل له بقول الأعشى:

وقد غدوت إلى الحانوت يتبعني ... شاو مُشلٌ شلول شلشل شَول

على هذه المعايير الأربعة التي تمحورت حول الألفاظ والمعاني، وقامت على الانتقائية الذوقية، بنى ابن قتيبة نظريته النقدية في الشعر، هذه النظرية التي انحسرت فيها القيم الفنية الجمالية على حساب القيم العلمية الأخلاقية فاختل المعادل بين الفائدة والمتعة.

فالصورة الجمالية الحية في قول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسّح بالأركان من هو ماسحُ

وشُدّت على حُدْب المطايا رحالنا ولم يعرف الغادي الذي هو رائح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطيّ الأباطح

هذه اللوحة الفنية وأمثالها، مما لم ير فيها ابن قتيبة أي فائدة، ولم تستوف شروط الجودة، إنما يدل على عطالة الحس الجمالي عنده، يدل على أنه يتملك الرؤية العلمية ولا يملك الرؤيا الفنية.

على أن لابن قتيبة استبصارات نوعية موضوعية لافتة النظر.

ففي معرض كلامه عن معنى التكلف عند الشاعر، نراه يتطلع إلى ضرورة توفر القصيدة على الوحدة المعنوية.

يقول: "وتتبين التكلف في الشعر بأن ترى البيت في القصيدة مقروناً بغير إلفه، ومضموماً إلى غير لفقه. ولذلك قال عمر بن لجأ لأحد الشعراء: أنا أشعر منك. فقال الشاعر: وبم..؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، ولأنك تقول البيت وابن عمه"(١٣).

ويستلفت ابن قتيبة النظر أيضاً إلى ضرورة التوازن بين أغراض القصيدة، فيوجب على الشاعر أن يعدل بين أقسامها: "فلم يجعل واحداً من أقسامها يغلب على الآخر، ولم يطل فيمل السامع، ولم يقطع وفي النفس ظمأ إلى المزيد"(١٤).

إذاً، فأغراض القصيدة يجب أن تكون معادلة في النوعية والكيفية معاً. وفي تعليل تارات الشعر (دوافعه) وأثر العصر والبيئة والعوامل النفسية، أجاد ابن قتيبة في التنظير لهذه العوامل، وعبر عن موقف تقدمي من الصراع القائم بين القديم والجديد:

قال: "ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر، مختاراً له، سبيل من قلد، أو استحسن باستحسان غيره، ولا نظرت إلى المتقدم بعين الجلالة لتقدمه، ولا إلى المتأخر بعين الاحتقار لتأخره. بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين. فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ويرذل الشعر الرصين، ولا عيب فيه إلا أنه قيل في زمانه، أو أنه رأى قائله"(١٥)

فالإبداع لم يكن عنده وقفاً على المتقدمين ولا على المتأخرين، إنما هو قدرة الشاعر، أياً كان عصره، على تملك المؤهلات الإبداعية. ولكنك قد تراه، فيما سيختار من أشعار القدماء والمحدثين، وهي اختيارات انتقائية ذاتية، إنما يطبق نظريته الجدولية السابقة في أحكامه على الجودة والرداءة.

ثم إنه، بعد أن بدأ لنا تقدمياً، ما لبث أن ارتد إلى إلفه، فتمسك بعمودية القصيدة وبمنهجية القدماء، متنصلاً مما أكد عليه من أثر البيئة والعصر في تطور الشعر وتجديده.

فقال: "وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب القدماء، فيقف على منزل عامر أو يبكي على

مشيد البنيان، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم العافي. ولا أن يرحل على بغل أو حمار ويصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، ولا أن يرد المياه العذاب الجواري، لأن المتقدمين وردوا الأواجن. ولا أن يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والورد، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والعرارة..."(١٧).

بهذه النظرية الرجعية، أو بهذا المرسوم التشريعي، تراجع ابن قتيبة عن نظريته التقدمية وسقطت عنده عوامل العصر والبيئة، لأنه فيما يبدو، لم يستطع أن يتكيف ومعطيات العصر والبيئة.

فمن هو ذلك الشاعر الشقي، على حد تعبير أبي نواس:

عاج الشقي على رسم يسائله ورحت أسأل عن خمارة البلد

من هذا الشاعر الذي سيعود، في القرن الثالث، بموجب مرسوم ابن قتيبة، ليقطع إلى ممدوحه المفازات ويصف الشيح والقيصوم والعرار، ويتغزل بالغدران الآسنة، أو يقف على الأطلال ويبكيها في عصر القصور المشيدة والأنهار الجارية والرياض الغناء...؟

أكان على أبي الطيب، حينما ركب إلى عضد الدولة أن يعدل عن (شعب بوان)، وأن يركب إلى ممدوحه ناقة أو بعيراً عوضاً من حصانه، ليصف هجير البادية ومنابت الشيح، أو ليستوقف الركب على الرسوم فيبكيها...؟ أم كان عليه، وهو في طريقه إلى سيف الدولة، أن يعوج إلى البادية ليستنطق الأطلال بالتحية بدلاً من الرياض الفواحة بأريج منابت الورد:

كلما رحبت بنا الروض قلنا حلب قصدنا وأنتِ السبيل

و لاشك في أن ابن قتيبة كان عالماً بالشعر، ويتمتع باستبصارات نظرية نوعية في علم الشعر، ولكنه في الواقع، لم يكن ناقداً للشعر.

(٥)

وفي القرن الثالث استجدت معركة شعرية حول مذهبين مختلفين ظهر أبو تمام، المتوفى سنة ٢٣٨ مجدداً في اللغة والمعاني والفن.

وجاء تلميذه البحتري، المتوفى سنة ٢٨٤ مقلداً في اللغة والمعاني والفن.

فانقسم الناس حول المذهبين، قسم أيد المذهب الجديد، وقسم تعصب للمذهب القديم.

وتتلخص أوجه المفارقة بين المذهبين في أن أبا تمام خرج على طريقة الأوائل في توليد المعاني وفي تصنيع الصور الفنية، أما البحتري فبقي أعرابي الطبع وعلى طريقة الأوائل في سوق المعاني وفي الصور الفنية.

وقامت المعارك والمناظرات بين أصحاب أبي تمام وأصحاب البحتري، واستمرت الخصومة بين الطرفين، حتى جاء، في أوائل القرن الرابع، أديب ناقد هو الحسن بن بشر الآمدي، المتوفى سنة ٣٧١، فوضع كتابه المشهور:

"الموازنة بين الطائيين" لحسم الخصومة بين طرفي النزاع.

بدأ الآمدي كتابه بتقديم صور عن المناظرات الحوارية التي كانت تعقد مجالسها بين الطرفين، سنقف على أبرز محاورها، كما نقلها الآمدي، أو كما انتخب من وقائعها ما يعبر به عن استنكاره لشعر أبي تمام، وميله إلى شعر البحتري، مسوغاً نظريته في الاستنكار والميل، بما أورده عن بعض علماء الشعر، وبما استبره شخصياً في أشعار الطائيين وإليك أهم محاور هذه المناظرات.

١ - **قال صاحب أبي تمام:** "إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه، لدقة معانيه. لقد فهمه النقاد والعلماء. وإذا عرفت هذه الطبقة فضيلته، لم يضره طعن من طعن عليه".

٢ - **وقال صاحب البحتري:** ((إن ابن الأعرابي، وأحمد بن يحيى الشيباني وغيرهما، كانوا علماء بالشعر وكلام العرب. وقد علمتم ازدراءهم لشعر أبي تمام، حتى قال ابن الأعرابي: إن كان هذا شعراً، فكلام العرب باطل وممن أسقط شعره من العلماء: أبو سعيد الضرير، وأبو العميثل، صاحبا عبد الله بن طاهر الذي كان لا يسمع من شاعر إلا بعد أن يمتحنه صاحباه ويرضيا عنه. فلما سمعا قصيدته التي أولها:

هن عوادي يوسف وصواحبه ... فعزماً فقدماً أدرك النجح طالبه

أعرضا عنه، وأسقطا القصيدة، وقالا له:

- لم تقول ما لا يفهم..؟

فقال:

- لم لا تفهمان ما يقال...؟)).

ولم يجيبا عن سؤاله.

٣ - **قال صاحب أبي تمام:** ((قد أتى أبو تمام بمعان فلسفية، فإذا سمع الأعرابي شعره لم يفهمه، فإن فسر له فهمه واستحسنه. ونحن ما أجمعنا معكم على أن صاحبكم لم يسئ، بل قد أساء ولحن في قوله:

ضحكات في إثرهن العطايا ... وبروق السحاب قبل رعوده

فأقام البرق مقام الضحك، والرعد مقام العطايا، وكان يجب أن يقيم الغيث، لا الرعد، مقام العطايا.. وله لحون في شعره معروفة)).

٤ - **قال صاحب البحتري:** ((ما نعينا على أبي تمام اللحن وهو كثير.

ولو رمنا أن نخرج ما فيه من اللحن لكثر واتسع، ولن يجد له المتأمل مخرجاً إلا بالتمحل الشديد))(١٧)

هذه أمثلة من المدارات التي تمحورت، في مناظرات الطرفين، حول لغة الشا رين ومعانيهما.

ويضيف الآمدي، نقلاً عن علماء الشعر، قولهم في شعر أبي تمام:

((وإن كثيراً مما أتى به من المعاني، لا يعرف إلا بالحدس والظن، حتى لاتخلو له قصيدة من عدة أبيات يكون فيها مخطئاً أو محيلاً أو عادلاً عن الغرض أو مفسداً للمعنى أو مبهماً، فلا يقوم ولا يكون له مخرج)).

وقولهم عن البحتري: ((أعرابي مطبوع، يتجنب وحشي الكلام والتعقيد ويمتاز بحلاوة اللفظ وصحة المعنى وقرب المأتى وانكشاف المعاني)) (١٨)

ويعقب الآمدي على هذه الأحكام قائلاً: ((فالذين فضلوا أبا تمام هم أهل المعاني، والشعراء أصحاب الصنعة، ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام)). أما الذين فضلوا البحتري، منهم ((الأعراب والشعراء المطبوعون))(١٩)

وقياساً على هذه النظرية ذات الأبعاد الثلاثة، اللغة والمعاني والكلام الفلسفي، بنى الآمدي نظريته في شعر أبي تمام، وطبقها على أمثلة اصطفائية من شعره، أو لنقل، بالأحرى، إنما طبق نظريته على أمثلة من لغة أبي تمام ومعانيه، أما البعد الثالث، وهو كلامه الفلسفي، فقد تجاوزه لأسباب، هي فيما يبدو، قصور ثقافته الفلسفية عن إدارك ما سماه في شعر أبي تمام "فلسفي الكلام".

عقد الآمدي في (الموازنة) أبواباً في سرقات أبي تمام وأخطائه في الألفاظ والمعاني، وفي استعاراته البعيدة وسوء النظم والركاكة والغموض.

وعقد أبواباً مماثلة لأشعار البحتري.

فقال:

١- أنكر أبو العباس أحمد بن يحيى على أبي تمام قوله:

رقيق حواشي الحِلم، لو أن حلمه ... بكفيك، ما ماريت في أنه بُرْدُ

وقال: هذا هو الذي أضحك الناس، منذ سمعوه، إلى هذا الوقت.

قال الآمدي: ولم يزد أبو العباس على هذا شيئاً- يريد أنه لم يعلل أو يفسر ما أضحك الناس في هذا البيت- ويتوالى الآمدي التعليل بقوله:

((أما الخطأ الذي أضحك الناس، فهو أني ما علمت أحداً من شعراء الجاهلية والاسلام وصف "الحِلم" بالرقة، إنما يوصف بالثقل والرزانة، كقول الفرزدق:

أحلامنا تزن الجبال رزانة...

ألا ترى أنهم إذا أرادوا ذم الحلم وصفوه "بالخفة" كقول عياض:

تنابلة سود خفاف حلومهم...

وقول ابن أبي هبيرة:

يا للرجال لخفة الأحلام.

ثم إن "البُرد" لا يوصف بالرقة، إنما يوصف بالمتانة والصفاقة. أما قوله: "لو أن حلمه بكفيك.." ففي غاية القبح والسخافة، وهو لا يجهل هذا من أمر الحلم، ولكنه أراد أن يبتدع فوقع في الخطأ(٢٠)

٢- وأنكر عليه أبو العباس أيضاً قوله:

من الهيف، لو أن الخلاخيل صورت لها وشُحاً، جالت عليها الخلاخل

قال الأمدي: "ولم يذكر العيب فيه. وأنا أذكره فأقول:

(إن هذا الذي وصفه أبو تمام ضد ما نطقت به العرب، وهو أقبح ما وصف به النساء، لأن من شأن (الخلاخيل) أن تعض في السواعد والأعضاد وتضيق في الأسوق. فإذا جعل خلاخيلها وشُحاً تجول عليها، فقد أخطأ الوصف، لأنه لا يجوز أن يكون الخلخال وشاحاً جائلاً على جسدها، لأن الوشاح ما تتقلده المرأة، متشحة به، فتطرحه على عاتقها فيستبطن الصدر والبطن، وينصب جانبه الآخر على الظهر حتى ينتهي إلى العجز ويلتقي طرفاه على الكشح الأيسر فيكون منها في موضع حمائل السيف. وإذا كانت هذه صورة الوشاح، فغير جائز أن يوصف بالسعة والطول ليدل على تمام المرأة وطولها، إنما يوصف بالقلق والحركة ليستدل بذلك على دقة الخصر. وإذا كان الخلخال وشاحاً للمرأة، فقد مسخت إلى غاية القماءة وصارت في هيئة الجُعَل.

هذا من ناحية المعنى. أما اللفظ، فهو أقبح وأشنع، لأنه إنما أخرجه مخرج الحقيقة. والإحالة فيما مخرجه مخرج الحقيقة أقبح من الإحالة فيما مخرجه مخرج التوسع))(٢١).

٣- ومن استعاراته القبيحة جداً، قوله:

فلويتَ بالمعروف أعناق المنى وحطمت بالإنجاز ظهر الموعد

فحطم ظهر الموعد، بالإنجاز، استعارة قبيحة، والمعنى في غاية الرداءة، لأن إنجاز الموعد هو تحقيقه، وبذلك جرت العادة أن يقال: قد صح وعد فلان إذا أنجزه. فجعل في موضع صحة الموعد حطم ظهره، وهذا إنما يكون إذا أخلف الموعد وكذب(٢٢).

كانت تلك أمثلة نموذجية من تطبيقات الأمدي النقدية على شعر أبي تمام، التي عبر فيها بوضوح عن استهجانه طريقته في توظيف اللغة وفي توليد المعاني والصور الخارجة عن المألوف فيما جرى عليه الأوائل، في مقابل ميله وتمسكه بتقليدية البحتري في لغته ومعانيه وصوره.

فتصنيع أبي تمام، الذي عدّه الأمدي وصحبه إفساداً للشعر، إنما هو، في رأينا، تصنيع فني

وفكري، هو عمل إبداعي في الصورة والمضمون تقاصرت عن بلوغ سويته الفكرية والفنية أعناق علماء الشعر، تماماً كما تقاصرت أعناق شيوخ الأدب في عصرنا الحديث عن بلوغ سوية شعراء الحداثة المؤصلين الذين جاء تصنيعهم الفني والفكري قبساً من تصنيع أبي تمام.

ثم إن الآمدي إنما اختار من شعر أبي تمام ما يرى أنه يحقق نظريته، فيما ذهب إليه من وقوعه في الخطأ والإحالة وفساد المعاني والصور، وأغفل أبياته المتألقة المبتدعة التي نوه بها أبو العلاء فيما بعد بقوله في القسم الثاني من رسالة الغفران: "كان صاحب طريقة مبتدعة ومعان كاللؤلؤ متتبعة، يستخرجها من غامض بحار ويغض عنها المستغلق من المحار".

كذلك كانت القيم الفكرية والفنية في شعر أبي تمام بنظر المعري خلافاً لمذهب الآمدي وصحبه.

وكان مجرد انتقاء الآمدي أبياتاً معينة من شعر أبي تمام، مظهراً سافراً للنظرة الجزئية الضيقة التي لاتقدم لنا الشاعر كما هو.

فما يقدم لنا الشاعر وشعره بوضوح إنما هو النظرة الشمولية لمجموعة من قصائده، أو على الأقل لقصيدة من قصائده، بالتحليل أو المقارنة.

ولقد قال الآمدي في مستهل كتابه: "سأوازن بين قصيدتين من أشعار الطائيين، إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، وبين معنى ومعنى، وأقول أيهما أشعر في تلك القصيدتين"(٢٣).

ولكنه، للأسف، لم يلتزم ما وعد به، لم نجد تلك المقارنة،. ربما سقطت سهواً من المخطوطة الأصلية، وربما لم يجد في ديوانيهما قصيدتين متفقتين بهذه الخصائص التي ذكرها. وكان عليه في هذه الحال، أن يلغي هذه الفقرة. وربما تجاوزها لعلة لا نعرفها، والأرجح أنه عجز عن التحليل والمقارنة ونسي أن يلغي هذه الفقرة من الكتاب. والذي يلفت النظر إلى وقوعه في البلبلة النقدية، قوله في ختام الفقرة السابقة: "ثم احكم أنت على جملة ما لكل واحد منهما، إذا أحطت بالجيد والرديء. فلا تطالبني أن أتعدى ذلك، لأنك إذا قلدتني لم تحصل لك الفائدة بالتقليد".

وهذا دليل تراجع وتهافت عن قوله، من قبل، "فأقول أيهما أشعر في تلك القصيدتين".

ثم قوله: "لا تطالبني أن أتعدى ذلك، لأنك إذا قلدتني لم تحصل لك الفائدة"، هي ثغرة نقدية فاحشة. فأي تقليد لمنهج تطبيقي يخشى على القارئ، أو على ناقد، أن يقلده..؟

فهذه العبارة إنما هي مغالطة لتسويغ عجزه عن المقارنة التي لم يلتزم بها لطغيان النزعة الذاتية التأثرية الجزئية، على التكاملية الموضوعية.

ولهذا السبب، قال في ختام تنويعاته النقدية لشعر أبي تمام:

"ويبقى ما لايمكن إخراجه إلى البيان ولا إظهاره إلى الاحتجاج"

أي ما لا يخضع للتحليل والتعليل، مستدلاً على ذلك بما رواه عن اسحق الموصلي أنه قال: "قال لي المعتصم: أخبرني عن معرفة النغم وبينها لي. فقلت: إن من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة ولا

توديها الصفة".

وهذا هو معنى التأثرية الذاتية التي يدركها الحس، ولا سبيل للإفصاح عنها موضوعياً.

ومع ذلك فقد كان الآمدي، في تنويعاته التطبيقية على أبيات من شعر أبي تمام، مؤسس النقد الفقهي في الشعر العربي.

وهذا النوع من النقد، وإن كان نوعاً من النقد الأدبي الصرف، إلا أنه، في الحقيقة، نقد للنظم لا نقد للشعر.

(٦)

وما إن هدأت المعركة من أجل الطائيين، حتى ظهر الشاعر العظيم أبو الطيب المتنبي الذي شغل الناس جميعاً، شغل الأدباء واللغويين والنحاة وأصحاب المعاني والمتفلسفين.

فأسفر هذا عن معركة جديدة بين فئة تعصبت عليه وفئة تعصبت له. فأخذت كلتا الفئتين يحاور بعضها بعضاً وتكتب في نقد شعر أبي الطيب، فتأزمت الخصومة بين الجبهتين، وحينئذ ظهر فقيه من الفقهاء أديب، هو أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، أستاذ عبد القاهر الجرجاني، الذي ندب نفسه للوساطة بين الجبهتين برسالته النقدية المشهورة: (الوساطة بين المتنبي وخصومه).

قدم الجرجاني لرسالته بمقدمة نقدية عامة، كما فعل من قبل ابن قتيبة في مقدمته النقدية لكتابه "الشعر والشعراء" لخص فيها وجوه التفاوت في أشعار القدماء، الجاهليين والإسلاميين، ليبين أن الخطأ والغلط واللحن وفتور الخاطر ليست ظواهر مقصورة على أشعار المحدثين، إنما هي ظواهر عامة في أشعار العرب، فالتقى بذلك ابن قتيبة في دفاعه عن شعر المحدثين. ولكنه، كسلفه، مالبث أن اتخذ الشعر القديم المثل الأعلى للشعر العربي، ونعى على المحدثين التفاوت في الطبع، خلافاً لما تمتع به الجاهليون والاسلاميون من سوية في الطبع: "فبينما الجاهلي والإسلامي يتمتع بهذا الطبع السوي، فإن المحدث جزل حيناً ولين حيناً، ما إن يسترسل في طريقته ويجري على طبعه، حتى تلتوي عليه السبل، فيتوعر ويطمس المعاني(٢٤).

وتبعاً لهذا المعيار، فضل الجرجاني الطبع السليم على الصنعة، على صنعة أبي تمام والمتنبي، وإن تكن جيدة.

ولو أردنا أن نترجم قولة الجرجاني هذه إلى لغتنا العصرية، وبأساليبنا الحديثة، لقلنا: إن الفرق بين القديم والمحدث، أو الطبع والصنعة، هو الفرق بين الأصالة والمعاصرة.

ويوثق الجرجاني الصلة بين الشاعر وشعره تبعاً لطبعه. فالشعر في حالتي الجودة والرداءة إنما يصور، في نظره، شخصية الشاعر، حتى إنه لينعكس، كالمرآة، خلقته العضوية والنفسية:

"فالطبع السليم الرقيق لا يصدر عنه إلا شعر سهل رقيق، والألفاظ الكزة والكلام المعقد إنما يصوران ذهناً معقداً و نفساً جافة. وتجد ذلك في أهل عصرك، فترى الجاف الجلف وعر الخطاب

حتى إنك ربما وجدت ألفاظه في صورته"(٢٥)

في هذه النظرية يلتقي الجرجاني نظرية التحليل النفسي الحديثة التي تعالج وتحلل معطيات الأدباء المبدعين وفقاً للأعراض النفسية، الصحية والمرضية.

وعن المدار الذي يتكون فيه طبع الشاعر، أشار إلى ما للبيئة من أثر في الشعر، وأوضح بالأدلة ما للبداوة من أثر في جفوة الطباع وما للحضارة من أثر في رقتها وسهولتها.

وكالآمدي عول الجرجاني، في النقد، على الذوق الرفيع، وعلى استشهاد القرائح الصافية التي طالت ممارستها لنقد الشعر.

وكالآمدي أيضاً، استبعد الحجاج العقلي والبراهين العلمية التي يرى أن لا طائل تحتها في نقد الشعر:

"فالنقد باب يضيق مجال الحجة العقلية فيه ويصعب وصول البرهان إليه"(٢٦)

وانتقد الجرجاني ظاهرتي الإفراط والإحالة في أشعار المحدثين، ورأى أنهما، وإن كانتا موجودتين في أشعار القدماء، إلا أن لها رسوماً يقف عندها الشاعر القديم فلا يتعداها، ليجمع بين القصد والاستيفاء، فلا يأتي من الصور والمعاني بما لا يمكن تحققه في الواقع. وبذلك كان له السبق أيضاً في وضع اللبنة الأولى للواقعية التي استشهد على انتفائها بقول الشاعر القديم:

ولو أن ما أبقيتِ مني معلق ... بعود ثُمام، ما تأوَّد عودها

وقول أبي الطيب:

كفى بجسمي نحولاً أنني رجل ... لولا مخاطبتي إياك لم ترني

فالصورتان في هذين المثالين، وإن كانتا عند الجرجاني جيدتي التصنيع والتمثيل، إلا أن الغلو فيهما أخرجاها مخرج الإفراط والإحالة. أي إنهما غير واقعيتين.

وبصفة الجرجاني من رعيل المدرسة الجمالية الحسية، غير المعرفية، الذين يتأثرون بالصور ويعجزون عن توصيف أسباب التأثر وتعليله، لأنه لا يخضع عندهم للبراهين العلمية، فإنه يسوغ التأثر بهذه الصور تسويغاً ذاتياً: "وأنت قد ترى الصورة تستكمل شرائط الحسن وتستوفي أوصاف الكمال، وتذهب في النفس كل مذهب، ثم لا تعلم، وإن قاسيت ونظرت سبباً لهذه المزية"(٢٧)

ويستشهد على تسويغ هذه النظرية بما روي عن الشافعي، وقد سئل عن مسألة، فقال: "إني لا أجد بيانها في قلبي، ولكن ليس ينطق بها لساني"(٢٨) وهذا ما عبر عنه، من قبل، ابن سلام الجمحي بقوله:

"إن الجمال ما تدركه المعرفة ولا تحيط به الصفة". وهذا ما استشهد عليه الآمدي بقوله ابن اسحق: "إن من الأشياء أشياء تحيط بها المعرفة ولا تؤديها الصفة".

كانت تلك محاور الجرجاني النظرية في الشعر. فماذا فعل في التطبيق..؟

أخذ خصوم أبي الطيب عليه استعاراته البعيدة، كما أخذ خصوم أبي تمام عليه هذا النوع من الاستعارات.

والاستعارة البعيدة في نظرهم هي الإفراط في تشخيص الأشياء الجامدة تشخيصاً حياً بحيث يجعل لها الشاعر قلوباً نابضة وعقولاً، في حين لا صلة ولا سبباً أو مناسبة بينها وبين الأحياء. وهذا مالم يستقم ومفهوم الاستعارة عند نقاد أبي الطيب الذي شخص هذا التشخيص. فكان رد الجرجاني على هذا النحو من المآخذ، وهو في رسالته إنما يدافع عن أبي الطيب، أن استشهد على جواز ذلك بأبيات من الشعر القديم اتخذ أصحابها من الأشياء شخوصاً متكاملة الأعضاء والهيئات.

وعاب على نقاده تسقطهم عيوبه في أبيات متفرقة من قصائده، فقال يخاطب أحدهم: "قد رأيتك، لما تصفحت ديوان المتنبي، واستعرضته بيتاً بيتاً، لم تزد على أحرف تلفظتها وألفاظ تمحلتها، وادعيت في بعضها اللحن والغلط، وفي أخرى الاختلال والإحالة، ووصفت بعضها بالتعسف والغثاثة وبعضاً بالركاكة والضعف، ثم أسقطت القصيدة من أجل بيت، ونفيت الديوان من أجل قصيدة، وعجلت بالحكم قبل استيفاء الحجة"(٢٩).

ثم قرأ الجرجاني على مخاطبه قصائد لأبي الطيب ليقيم عليه الحجة، بتسقطه العيوب في مفردات من القصيدة، وليقرر أن الحكم إنما ينبغي أن يصدر بعد استبار لمعمار القصيدة الكلي، في شكلها ومضمونها معاً، إن لم يكن لمجموعة من قصائد الشاعر.

وكان هذا الاحتجاج مؤشراً إلى قفزة نوعية، ومبشراً برفد النظرية بالتطبيق الموضوعي.

ولكن الجرجاني، للأسف، لم يحلل تلك القصائد، أو إحداها على الأقل. إنما اكتفى بالإشارة إلى ما توفرت عليه من الجودة والإتقان، دونما تعليل. وهذا مظهر من مظاهر التهافت.

والمؤسف أيضاً أنه استجود قصيدتين لشاعرين في موضوع واحد إحداهما قصيدة أبي الطيب المشهورة في وصف الحمى:

وزائرتي كأن بها حياء　　　فليس تزور إلا في الظلام

وثانيتهما قصيدة عبد الصمد بن المعذل في الموضوع ذاته:

وبنت المنية تنتابني　　　هدواً وتطرقني سحرَهْ

فحكم، مباشرة، على قصيدة أبي الطيب قائلاً: "لا يعلم لأحد في معناها مثلها. اخترع أكثر معانيها فجاءت (مطبوعة مصنوعة) وهذا القسم من الشعر هو المطمع المؤيس... وقد أحسن عبد الصمد وأجاد"(٣٠).

وهذا في الحقيقة، حكم مجاني لأنه غير معلل، بحيث يتأبى على التصديق، وإن يكن صادراً عن

رجل يعد من أهل البصر في علم الشعر.

والأعجب من ذلك تعقيبه على هذا الحكم بقوله:

"وأنت إذا قست قصيدة المتنبي بقصيدة ابن المعذل، وقابلت اللفظ باللفظ والمعنى بالمعنى، تبينت الفاضل من المفضول. فأما أنا فأكره أن أبت حكماً أو أدخل بين هذين الفاضلين، وكلاهما محسن مصيب"(٣١).

لقد وقع الجرجاني في الثغرة ذاتها التي وقع فيها الآمدي من قبل ولسنا نعلم أيهما قلد الآخر، لأننا لا نعرف أيهما كان السابق في إخراج كتابه.

توفي الجرجاني سنة ٣٦٦ وتوفي الآمدي سنة ٣٧٠.

ثم إننا لا نعلم أي الشاعرين كان السابق في قصيدته لنعرف من منهما الذي تأثر بالآخر، ومن هو الفاضل والمفضول. وهذا مظهر آخر من مظاهر تهافت الجرجاني وتراجعه عن التحليل والتعليل. لماذا ترك الحبل على الغارب كسلفه الآمدي..؟ أكان مرد ذلك إلى انقطاع نفسه، أم إلى قصور ثقافي عن استبار القصيدتين والمقارنة بينهما مقارنة تحليلية موضوعية...؟ هذا ما أرجحه.

خلاصة النظرية الجرجانية المتعددة الجوانب والأبعاد، هي في الواقع كثيف موسع لنظريات علماء الشعر والنقاد الذين سبقوه.

لقد قطعوا شوطاً بعيداً في التنظير للشعر العربي، ولا سيما فيما يقع عليه الحس الجمالي مباشرة. لقد كانوا، بما يملكون من ذائقة جمالية رفيعة، حاذقين في استبطان مواطن الجمال ومواطن الجودة والرداءة، ولكنهم كانوا عاجزين عن التحليل والتعليل، عاجزين عن تحليل البنى الكلية للقصائد. قطعوا هذا الشوط في التنظير، ولكنهم لم يبلغوا شيئاً في التطبيق المنهجي. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على قصورهم الثقافي، ولذلك أسفر النقد عندهم عن ومضات ذاتية أحادية الجوانب.

تعليـــق

إن طبيعة الأدب، شكلاً ومضموناً، في كل أمة، بما لها من خصوصيات لغوية وبيئية واجتماعية، هي التي تملي على النقد، كمنفعل وفاعل، طبيعته ووظيفته، وطبيعة الشعر العربي بما امتاز به من خصائص لغوية قوامها الصورة الجمالية التي تتألق في أبيات معينة من القصيدة، أو في بيت واحد أحياناً، يعد بيت القصيد، هي التي كان علماء الشعر والنقاد يعولون عليها كمثل أعلى للجمال الفني.

وكان من الطبيعي، والحياة الثقافية في العصر الجاهلي، لما تتجاوز البساطة البدوية، أن يتلمس العلماء والنقاد جودة الشعر في اللغة وشرف المعاني، "وأن يسلموا السبق لمن وصف فأصاب، وبدَه فأغزر، وشبه فقارب، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته".

كذلك كانت القيم ومعاييرها التفضيلية في العصر الجاهلي والإسلامي، وقلما تجاوزتها في

العصور اللاحقة، ولا سيما العصر العباسي الذي كان عصر الثقافة العربية الإسلامية، إذ تلقى الفكر العربي ألواناً جديدة من الثقافات الفلسفية والعلمية التي كان من المفترض أن تؤثر في طبيعة الشعر الوصفية الذاتية، فيتطور إلى الفنية التمثيلية، وأن يتطور معه النقد من وظيفته الجزئية في تقويم اللغة والمعاني إلى التقييم الكلي الموضوعي لبنية القصيدة. وهذا مالم يحدث.

لقد عرف العرب في العصر العباسي ألواناً من المعارف الفلسفية والعلمية، ولا سيما الفلسفة اليونانية، ولكنهم لم يوظفوا هذه الفلسفة من أجل الأدب، إنما وظفوها من أجل الدين، فنشأ عن ذلك تياران مذهبيان، أحدهما إيجابي هو التطور الفقهي التشريعي، وثانيهما سلبي هو الشتات المذهبي الطائفي الذي أفسد جوهر الدين الإسلامي.

ولو اتجه نقاد القرن الرابع، كالآمدي والجرجاني على الأخص، إلى توظيف الفلسفة في النقد الأدبي، وبصورة خاصة فلسفة القيم التي تبحث في الجمال والخير، كما فعل الأوربيون في توظيف الفلسفة اليونانية التي أغنت الفكر والفن، لتطور النقد العربي إلى مناهج تحليلية موضوعية تشمل الشعر والنثر الفني، كنثر الجاحظ والهمذاني والتوحيدي... وغيرهم.

ولكن انشغال العرب في الإسلام "بأحكام الوجوب، لا بأحكام الوجود"(٣٢)، كما قال استاذنا الدكتور حسام الخطيب، ومن ثم استنكار الآمدي والجرجاني توظيف الفلسفة في الشعر ونقد الشعر، على أنها ليست من جوهر الشعر، قاد إلى توضع النقد في هذه البؤرة السكونية، على نحو مالخصه ابن العميد في حواريته مع الصاحب بن عباد، حول بيت أبي تمام:

كريم متى أمدحه، أمدحه والورى معي، وإذا مالمته لمته وحدي

سأل ابن العميد الصاحب عما يجد في هذا البيت من العيوب..؟

فأجاب الصاحب: ضعف الطباق بين المدح والذم.

فقال ابن العميد: لا. إنما عيبه في عدم سلامة الحروف من الثقل، وفي تكرار "أمدحه" مع الجمع بين الحاء والهاء مرتين، وهما من أحرف الحلق، وذلك مرذول خارج عن الاعتدال.

فنقد البيت إذاً، على هذا النحو اللغوي، إنما هو نقد لعيوب النظم لا لعيوب الشعر...

الهوامش

(١) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد عند العرب- ص٣٤

(٢) المصدر السابق- ص٤٧

(٣) المصدر نفسه - ص٥٩

(٤) أحمد أمين: النقد الأدبي -ج٢- ص٤١٧

(٥) المصدر السابق- ص٤٢٢

(٦) المصدر نفسه: ص ٤٢٣

(٧) المصدر نفسه: ص ٤٢٦

(٨) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد عند العرب- ص٥١

(٩) المصدر السابق- ص ٥٦

(١٠) أحمد حسن الزيات: في أصول الأدب - ص ٥٠

(١١) طه حسين: خصام ونقد "أدب الثورة وثورة الأدب" -ص١٥١

(١٢) ابن قتيبة: مقدمة "الشعر والشعراء"

(١٣) المصدر السابق: المقدمة

(١٤) المصدر نفسه: المقدمة.

(١٥) المصدر نفسه: المقدمة.

(١٦) المصدر نفسه: المقدمة.

(١٧) الآمدي: الموازنة بين أبي تمام والبحتري - ص١١

(١٨) المصدر السابق- ص١١

(١٩) المصدر نفسه- ص ٤٩

(٢٠) المصدر نفسه- ص ١٦٥

(٢١) المصدر نفسه - ص٣٧٣

(٢٢) المصدر نفسه - ص ٣٧٧

(٢٣) الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه - ص٢٦

(٢٤) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد عند العرب- ص١٣٨

(٢٥) الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه- ص١٠

(٢٦) المصدر السابق - ص١٨

(٢٧) المصدر نفسه - ص٢٢

(٢٨) المصدر نفسه- ص ٢٦

(٢٩) المصدر نفسه - ص٨٢

(٣٠) المصدر نفسه - ص١٨٣

(٣١) المصدر نفسه - ص٤٢٩

(٣٢) د. حسام الخطيب: الموقف الأدبي - العدد ١٨١-١٨٢-١٨٣.

أصول صناعة الشعر عند المعري بين الطبع والإلهام

د.وحيد كبّابه -- جامعة حلب

الأصول

عنوان عريض يندرج تحته كلّ ما هو فطريّ، ينشأ في الفنان بالفطرة والغريزة، بعيداً عن الاكتساب.

ومن الأصول المركوزة في طباع الشاعر الطبع والموهبة، ويقابلهما التصنّع والتكلّف. ولمّا عجز النقاد عن تفسير طبيعة الإبداع، قالوا بالإلهام والوحي، ومن مظاهرهما البديهة والارتجال.

هذه العناصر الأربعة (الطبع والموهبة والإلهام والبديهة) هي أصول صناعة الشعر وإبداعه، وإن كان الأخيران نتيجة للأوّلين.

أمّا الطبع فهو "سمات مميّزة للكائن، وتندرج في اللفظة المعاني الآتية:

أ-الخصائص التي تحدّد أنواع النماذج البشرية. ب-طريقة التصرف والإحساس الخاصة بفرد أو بجماعة. جـ- الملامح الخلقية المركوزة في جبلة الشخص، في مقابل ما يكتسبه بتأثير المجتمع- د- الشخصية الخلقية، في مقابل الذكاء، هـ- ما يكوّن في الأثر الفني هوية قوية دامغة"(١).

هذه هي خلاصة الموقف الحديث من (الطبع)، وهو يركّز على السمة الفطرية لا المكتسبة فيه، مما يكوّن هوية الشخص أو الأثر الفني.

ولعلّ خير تعريف للطبع في النقد القديم هو ما ذكر ابن الأثير. فهو عنده "الاستعداد الفطري أو العبقرية أو الموهبة التي يهبها الله من يشاء من عباده. وتأتي من فيض إلهي من غير تعلم سابق. ولهذا اختصّ بها بعض الناثرين والناظمين دون بعض. والذي يُختَصّ بها يكون فذّاً واحداً يوجد في الزمان المتطاول"(٢).

وعناصر (الأصول) من موهبة والهام وبديهة بارزة في هذا التعريف.

أمّا مصطلح (الصناعة)، فخلاصة القول فيه أنه: " أ- صنعة، أو كل علّم أو فن مارسه الإنسان، حتى يمهر فيه، ويصبح حرفة له، ب-من الأقوال الشائعة قديماً، أن الأدب، ومنه الشعر، صناعة أو صنعة، وأن المرء لا يحسنه إلاّ إذا حصّل علوماً معيّنة، وتدرّب عليها، وقلّد المجيدين فيه، ليستقيم له الأمر، وينتهي إلى مرحلة يستقلّ فيها بنفسه، ويعتمد أسلوباً معروفاً به. وبذلك، يكون الشعر وسواه من فنون الأدب صناعة من الصناعات، تُحتّم على طالبها ما يُفرَض على مَن يريد احتراف أية صناعة أخرى. حـ- الصناعة أو الصنعة تتجلّى في العناء المبذول في تنخل المفرد، وصياغة العبارة، وتوشية الكلام بالمحسنات البديعية، وإخراج الأثر الفني من بين يدي صاحبه بعد صقله وزخرفته، وشحنه بالمبتكر من الأخيلة والمعاني. على أن قلة من قدامى النقاد، لم تقرّ بروز الصناعة بهذا المعنى، بل فرضت أن يكون الجهد خفياً، بحيث لا يشعر القارئ أو المطالع بالمخاض العسير الذي رافق ولادة الأثر الفني، كما أن قلّة أخرى من هؤلاء النقاد توسّعوا في مدلول اللفظة، وجعلوها مرادفة لكلمة الفن"(٣).

من معاني الصناعة، إذاً، أنها: صنعة، وعلم، وفن، وممارسة، ودُربة، وصياغة، وزخرفة، وتنقيح.

وهكذا تصير الصنعة صنو الابتكار والإبداع، وهي تشمل الدربة والتمرُّس في الفن، والتهذيب والتنقيح، مع قدْرٍ من العناية بالزخرفة، لإخراج العمل في أبهى حلّة. وعلى نقيض ذلك، يكون التكلّف والتصنُّع. فالتصنع "تكلّف، عيبٌ ناجم عن تحاشي الطبعيّة والسليقة، إمّا في الإسلوب وإمّا في وصف المشاعر. وقد تقوى المغالاة، فتقارب التحذلق"(٤).

هذه هي خلاصة الموقف الحديث من الطبع والصنعة في الشعر. فكيف كان الأمر عند المعريّ؟

إن الطبع عند المعري أصل الشعر، يمدّ الأبيات بشرّاد المعاني(٥). غير أنه لا يتعارض ومفهوم الصنعة، الظاهر في تشبيه الشعر بالرياض، والدرّ والحلل(٦)، والسوار، والخلخال، والأقراط(٧). والشاعر في ذلك صانعٍ، يشبه في صنعته الصائغ، بل إنّ هذا الأخير يشبهه. يقول في الصاهل والشاحج: "وأما قَيْنُ القلْبَة والخدم وصانعُ الرّعاث.. ممثلة مثلُ شاعر مجيد كان يصنعُ في مدائح "السيّد عزيز الدولة" صنوف الأشعار المختلفة بين خفيف وثقيل"(٨).

أما تشبيه الشعر بالحياكة والشاعر بالحائك، في إطار الحديث عن صنعة الشعر، فيعلّلها المعري في الصاهل والشاحج بقوله: "وأمّا يهُودُ، فهي في هذه البلدة ثلاثُ فرق: صبّاغون، ودبّاغون، وحاكةٌ في الكلم لاغون..

وأمّا الحائك، فيطوي الشُقّة، وبعضُها قد نُسِجَ وبعضها ليس بنسيج، كأنها كلمةُ الفحل من الشعراء، قد نظمَ بعضها، وتصوّر الغابر منها. وإنّما شبّهته بالشاعر، لأنّ "كعب بنَ زهير" قال:

فمن للقوافي بعد كعب يحوكها إذا ما ثوى كعبٌ وفوّزَ جَرْوَلُ"(٩).

وإذا كان الطبع يتفق ومفهوم الصنعة في الشعر، فإنّ المصطلح المقابل الذي يطرحه المعري هو التصنّع. هذا ما يشير إليه في وصف امرأة:

ومرآتها، لا يقتضيها جمالها بمرآتها، والطبعُ غيرُ التصنّع(١٠)

وممّا يُخرج الشعر عن الطبع إلى التصنّع التشدُّدُ وتكلف الجهد والمشقة:

"وإنك لترى الرجل من يهودَ، وهم أهلُ لينٍ وضَعْفٍ يُظهرُ التشدُّدَ والتجلُّدَ على ما نـزل، فيخرجُ به ما فعل عن الطبع"(١١) ومعنى ذلك أن التصنّع إنما يظهر عندما يتكلف الشاعر قول الشعر، باذلاً في ذلك الجهد والتعب، وهو ضعيف الموهبة والغريزة. وعليه، نرى أن من أهم عوامل تمكّن الشاعرية، التحلّي بطبع متدفق وغريزة وثابة. وهذه أيضاً وحدها لا تكفي، وإنما لا بدّ أن يرفدها علم غزير مُكتسَب(١٢) وهكذا يجتمع الجانبان الفطري، والمكتسب في صنعة الشعر عند المعري.

***

وينقلنا هذا الكلام إلى الوجه الآخر للطبع، وهو الموهبة. وهي كما يرى د. جبور عبد النور، "مقدمة في الإنتاج الفنيّ، تتأتّى عن مهارة أو قريحة في صاحبها، فتساعده على التألف والتفوق على أقرانه، وهي ترتكز عادة على البراعة في أساليب التنفيذ، والسهولة في الاهتداء إلى العناصر الضرورية في تحقيق الأثر الفني"(١٣).

فالموهبة هي قوة الإبداع وأساس النبوغ، تقوم على تمكن الشاعر من فنّه، أما مظاهرها فتكمن في سهولة التنفيذ وروعة الإخراج الفني. هذا هو مفهوم الموهبة اليوم، أما عند المعري فهي ركن رئيسي في الإبداع الفني، بل إنها أساس هذا الإبداع، ففي مقدمة لزومياته يقول: "وإنما وصفتُ أشياء من العظة، وأفانين على حسب ما تسمح به الغريزة"(١٤) فشعره في لزومياته- على حدّ قوله- صادر عن موهبة وغريزة، غير أنّ هذه الموهبة- ويسمّيها الغريزة -لا تخلو من الجوانب الصناعية، إذ لا بدّ لها من التهذيب بالدُّربة والاكتساب. يقول في الرسالة الحادية والأربعين عن المُرسلة إليه: "وقد كان عمل قصيدة على الراء، تعاونت عليها فضيلتاه: الغريزة المهذبة، والبراعة المكتسبة"(١٥).

وللغريزة عنده دور كبير، لا في عملية الإبداع وحسب، وإنّما في نقد الشعر أيضاً وهذا الجانب يظهر بوضوح في تعريفه للشعر: فالشعر عنده "كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط، إن زاد أو نقص أبانه الحس"(١٦) بل إننا نراه يلجأ إلى غريزته في توثيق شعر البحتري(١٧) وامرئ القيس(١٨). وعلاقة الغريزة بالنقد متصلة، كما هو ظاهر في تعريفه الشعر، بالجانب الموسيقي، وميل الإنسان إلى الموسيقا فطريّ، لهذا كان نقد الشعر القائم على الموسيقا يتصل بالغريزة والموهبة(١٩)، وإذا كان نقد الشعر وتمييز الجيد من الرديء فيه يقوم على الغريزة، فإن النساء أقدر

من الرجال على هذا النقد، لأنهنّ أقوى منهم غريزة.(٢٠).

والأدباء عنده ليسوا سواء في مواهبهم، فبعضهم ينبغ في الشعر، وآخرون ينبه شأنهم في النثر. فالبحتري مثلاً ما كان له "تصرّفٌ في منثور الكلام، وقد رُوي أنه كان لا يقدر على كتب رقعة، فيجعل المنظوم عوضاً عن المنثور"(٢١) وهو يذهب إلى أبعد من ذلك في نقده وموضوعيته، فيسمح بالزلل في بعض الأبيات. وهذا عائد في نظره إلى تعثّر الموهبة، "فإنّ الإخوة ليكونون ثلاثة أو أربعة، ويكون فيهم الأعرجُ أو الأنجَقُ، فلا يُعابون بذلك"(٢٢).

****

إنّ كون الشعر صادراً عن موهبة أو غريزة إنما يعني أنّ مصدراً غير منظور يكمن وراء إبداعه وهذا ينقلنا إلى ظاهرة الإلهام. وقد جاء في المعجم الأدبي في تعريف الإلهام قوله: (١- اعتقد القدامى، من إغريق وعرب وسواهم، بأنّ الآلهة أو الجنّ تحرّك الشاعر وتبتعث فيه المعاني والمواقف ليكون معبّراً عن آرائها أمام البشر. وهذه الصلة بين الأديب أو الفنان والمصدر الخارجي العُلوي أو الخفيّ هي نتيجة الإلهام. ٢-يعتقد بعضهم أن الإلهام لا يصدر عن منابع ما ورائيّة، بل ينبجس من القلب، أو من عملية ذهنية إبداعية واعية أو لا واعية. ٣-الفكرة التي تتكوّن لدى الفنان، ويعتقد أنها ثمرة من ثمار اللاوعي"(٢٣).

فالقول بالإلهام إنّما يعني إرجاع قول الشعر إلى مصادر خفيّة واعية أو لا واعية. وقد تمثّل ذلك قديماً بنسبة الإبداع إلى الجنّ أو الآلهة أو شياطين الشعر أو السحر. وإذا كان بعض الأدباء في العصر الحديث ما يزالون ينادون بالإلهام(٢٤)، فإن آخرين يقللون من قدره، معترفين بالجهد في صناعة الشعر، ومنهم (سبندر)(٢٥) ود. زكريا إبراهيم(٢٦) بل إنّ بعضهم يجعل الصّناعة نقيض الإلهام: "فلو لم يكن الشعر إلهاماً لوجب أن يكون صناعة، والصانع يمكنه أن يقوم إلى عمله في أيّ وقت شاء، فينتج منه ما يشاء"(٢٧).

أما المعري، فإنه يدرس ظاهرة الإلهام الشعري دراسة موسّعة، فالشعر عنده سحر:

لعبْتَ بسحرنا والشعرُ سِحرٌ ... فتُبْنا منه توبتَنا النّصوحا(٢٨)

وهو، بذلك، يجرّد الشاعر من أيّ فضل، فيقتصر دوره على الوساطة. فإنّما الشعر صنعة الجنّ:

وقد كان أربابُ الفصاحة كلّما ... رأوا حسناً، عدّوهُ من صنعة الجنّ(٢٩).

وما الشاعرية إلاّ وحي شيطاني، فلكلّ شاعر شيطان يلازمه، ولا يفارقه، والمعري، في ذلك يستند إلى أصول عربية قديمة. فقد أصبح مشهوراً عند العرب أنّ لكل شاعر شيطاناً. وممّا زاد في هذا الاعتقاد، عندهم، ادّعاء الشعراء أسماء لشياطينهم، مما يوهم بصحّة ذلك الاعتقاد. "ولا يُنكِر، أدام

الله عزّه، ما ذكرته من أمر الجنّ. فقد علم أنّه مشهورٌ عند العرب أنّ لكل شاعر شيطاناً، يقول الشعر على لسانه. ولا شكّ أنّه قد روى قول الراجز:

إنـي، وإن كنتُ صغيرَ السّنّ　　　وكـان في العين نُبُوٌّ عنّي

فـإنّ شيطاني أميرُ الجنّ　　　يذهبُ بي في الشعر كلّ فنّ

وقد زاد ادعاؤهم لذلك، حتّى سمّوا الشياطين بأسماء يعرفونها بينهم. قال الأعشى:

دَعَوتُ خليلي مِسْحَلاً ودَعَوْا لَـهُ　　　جهنّامَ بُعْداً لِلغَويّ المُذَمّمِ

فزعموا أن مسحلاً شيطان الأعشى. وقد رَوَوْا أخباراً في ذلك كثيرة. لا ريبَ في أنّه قد اطّلع عليها"(٣٠).

وإذا كانت الجن توحي إلى الشعراء الشعر، فإن المعري ينقد ما تناقله العرب من أشعار للجن، مبيناً في الوقت نفسه مقدرة هؤلاء على النظم منذ الأزل، واتساع القول أمامهم على آلاف البحور. وكأننا نلمح عند المعري أثراً للفكر الأفلاطوني حول نظرية المثل، وذلك في تمثيله معرفة البشر من النظيم بمعرفة البقر من علم الهيئة.

يقول ابن القارح للخيتعور: "أخبرني عن أشعار الجن، فقد جمع منها المعروف "بالمرزباني" قطعة صالحة. فيقول ذلك الشيخ: إنما ذلك هذيان لا معتمد عليه، وهل يعرف البشر من النظيم إلا كما تعرف البقر من علم الهيئة، ومساحة الأرض؟ وإنما لهم خمسةَ عشرَ جنساً من الموزون، قلَّ ما يعدوها القائلون، وإنّ لنا لآلافَ أوزان، ما سمعَ بها الإنسُ، وإنما كانت تخطرُ بهم أطيفالٌ منّا عارمون، فتنفثُ إليهم مقدار الضّوازة من أراكِ "نعمانَ". ولقد نظمتُ الرجزَ والقصيد قبل أن يخلق الله "آدم" بكَوْرٍ أو كَوْرَين. وقد بلغني أنّكم معشرَ الإنس تلهجون بقصيدة "امرئ القيس".

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزلِ

وتُحفّظونها الحزاورةَ في المكاتب. وإنْ شئتَ أمليْتُكَ ألفَ كلمة على هذا الوزن، على مثل (منزلِ وحَوْمَلِ) وألفاً على ذلك القري يجيءُ على (منزلُ وحوْمَلُ)، وألفاً على (منزلا وحوملا)، وألفاً على (منزلَهْ وحوملَهْ) وألفاً على (منزلُهْ وحوملُهْ)، وألفاً على (منزلِهْ وحوملِهْ). وكل ذلك لشاعر منا هلك وهو كافر، وهو الآن يشتعل في أطباق الجحيم"(٣) ولا عجب في أن يقول المعري بإمكانية النظم على كل هذه الوجوه، وهو ناظم اللزوميات. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن الشعر مهارة صناعية، أكثر منه مهارة إبداعية.

ويخص المعري أمّة العرب بالشاعرية، وذلك "لأنّ إبليس اللعين نفثه في إقليم العرب، فتعلّمه نساء ورجال"(٣٢) فالشاعرية يشترك فيها الرجال والنساء على السواء، ولا يختص بها جنس محدّد.

وإذا كانت الشاعرية تنتقل من الرجل إلى الآخر عن طريق التلمذة، فإنه يرى إمكانية انتقال شيطان الشعر من شاعر إلى آخر: "فإن كان الشاعر منهم ينتقل من رجل إلى رجل، فيجوز أن يكون قد انتقل إليه (أي النكتي)، أدام الله عزّه، صاحبُ النابغة أو الكندي، فما ذلك ببديع ولا بَدِيّ، وقد مرّ في أسفاره بالموصل. وأغلبُ ظني أن أبا زاجية علق به، ورغب في صحبته لأنه ذكره بصاحبه الأزديّ"(٣٣) فشيطان الشعر هو الذي يختار صاحبه لمقاييس خاصة به، منها هنا شبه الشاعر الجديد بصاحبه القديم. وفي هذا القول ردٌّ على إمكانية إبداع الشعر بالاكتساب.

ويبرز الأثر الإسلامي في تناول المعري لقضية الالهام، وذلك من خلال دراسة علاقة الشعر بالجن والملائكة. فالشعر عنده (قرآن إبليس) و"لا ينفُق على الملائكة، إنما هو للجانّ وعلّموه ولَد آدم"(٣٤).

هناك، إذاً، تناقض بين الوحي الشيطاني والإيمان الديني. هذا التناقض يبرز جلياً في تساؤله عمّن يقول الشعر في خاطر الفرزدق، "أجنّيٌ مَرَدَ، أم مَلَكٌ بالعبادة تفرّدَ؟ قد جرتُ في ذلك. خَلَدُه مأهولٌ بالقرآن فلا يسلك عفريتٌ في صدره.

والملائكة لا تنطق بمثل شعره"(٣٥) فالملائكة لم يسمع لها شعر، أما الجن فما ورد لهم كثير(٣٦) وإذا كانت الملائكة لا تقول الشعر فإنها تُعين على نظمه. وهذا يظهر في موقف الرسول من حسان: "وله أدام الله عزّه أنْ يحتج بقول النبي لحسان بن ثابت، لمّا أمره بإجابة شعراء قريش: روح القدس معك. فليَدَّعِ أن يقول: إنّ حسان، ومن جرى مجراه من قالة الحق، تعينهم الملائكة على ذلك"(٣٧).

وتبقى المشكلة قائمة بعد الإسلام في قضية مصدر الوحي الشعري: أهو شيطاني أم روحي؟ هنا يخلص المعري إلى القول بأنه شيطاني، ولكنه يقيّد ذلك بإسلام الشيطان، مستشهداً على كلامه بموقف الرسول من القضية. فهو يتابع حديثه عن انتقال شيطان الشعر إلى النكتي، مفسّراً هذه الظاهرة بقوله: "ولا مُرْيَة في أنّه (أي شيطان الشعر) قد أسلم. ولولا ذلك لم يرغبْ استصحابَ رجل من أهل التفسير لكتاب الله جلّ سلطانهُ، عالم بلغة الرسول، متظاهر بالصيانة وحُسْن المذهب مُذ كان في المهد إلى أن هَمّ بُرمَيْحِ أبي سعد. أوليس قد جاء عن النبي (ص) حديث، معناه أن الإنسان لا يخلو من شيطان مُوَكّل به.

قيل: ولا أنت يا رسول الله؟! قال: ولا أنا. ولكني أعنْتُ عليه فأسلم. وكيف لا يُسلم صاحبُهُ (أي صاحب النكتي) أدام الله عزّه، وقد أملى تفسير سورة الإخلاص كتاباً، نُسختُه عند أبي بكر المؤدّب، أدام الله سلامته"(٣٨) وبذلك، يكون المعري قد فسّر علل شاعرية الفقهاء والمحدّثين.

إن أبا العلاء في رسالته هذه إلى النكتي "لا يبدي رأيه بصراحة في شياطين الشعراء، ولكنه يعتمد على ما جاء عن العرب من أساطير. بل إنه أميل إلى الإنكار"(٣٩) وهو في رسالة الغفران

أيضاً "يؤثر في نقده أن يدور قليلاً، ولا يصرّح بالإنكار"(٤٠).

عدم التصريح هذا، مردود إلى "حالة الشك التي تغلب على كثير من آرائه. ولكنّه صرح بإنكار الشياطين والملائكة في اللزوميات، اعتماداً على أنه لم يدركها بحسّه.

وذلك إذ يقول:

قد عشت عمراً طويلاً ما علمتُ به   حساً يُحَسُّ بجنّيٍّ ولا ملَكِ(٤١)

وكأنّ الحسّ مصدر العلم بهذه الكائنات.

***

وممّا يتصل بالإلهام شعرُ البديهة. والبديهة "إسراع في إبداء الفكرة. يقال: أجاب بديهاً وعلى البديهة، أي من غير تفكير أواستعداد سابق. وله بدائه في الكلام، أي بدائع"(٤٢) وخلافها الرّويّة.

ويميّز المعري بين الروية والبديهة. أمّا شعر الروية، فهو شعر الفكر الهادئ المتأني، وعلى نقيضه شعر البديهة، وهو البعيد عن الفكر، الذي يقال لوقته: "فمن قصيدة كالخلخال، ليس بناؤها من معنىً بخال، ومن أخرى مثل السوار، صدرتْ عن صدرٍ بالفكرة شديد الأوار، وسائرةٍ في الآفاق خفيفة المحمَل على الرفاق، كأنها القرط العَطِر أو الشَّنفُ، حملته الأُذُن وساماً ريّاه الأنفُ، وأبياتٍ عَمِلَت في بديهٍ خُتِمَ بها المجلسُ ونجوى ناديه، فكأنها خاتمٌ يدٍ خُتِمَ بها وقتٌ غيرُ مُفنَّدٍ، فأدركته علّةٌ من أمر الله، عاقت الخَلَدَ عن الفكر واللسانَ عن الذكر"(٤٣) ونحن نلاحظ في هذا الكلام، إضافة إلى إشارته إلى الصلة بين صنعة الشعر وصنعة الصائغ، أنه يقدّم شعر الرويّة على شعر البديهة، ولعلّ قوله في اللزوميات يؤكّد ذلك:

ولم يتناولْ دُرّةَ الحقِّ غائصٌ   من الناس، إلاّ بالرويّة والفِكر(٤٤).

وهنا أيضاً الصلة واضحة بين الفكر والروية. وقد كان المعري شاعر فكرة. غير أن الجميل قد يكون بديهة، فتكون الروية عثرة. وفي هذا عودة إلى مذهب الشك عنده:

وفي الناس من أعطى الجميلَ بداهةً   وضَنّ بفعل الخير لمّا تفكّرا(٤٥)

والمعري مُعجَب بشعر البديهة، وكان قد قال في أوائل أشعاره:

أيَدْفَعُ معجزاتِ الرُّسْلِ قومٌ   وفيكَ وفي بديهتكَ اعتبارُ(٤٦)

وكأنه يساوي بين شعر البديهة والمعجزات. وهنا، أيضاً، إشارة إلى الفعل السحري الذي يقوم به الشعر بتأثيره في النفوس.

والبديه عنده أنواع، فهو "ينقسم أفانين، ويصرّفُ للنَّفْر أطانين: فمنه القَبَلُ، ولعلّه فيه أجرى من "سبل"، أو هو السَّبَلُ. والمراد "بسبل" الفرسُ الأنثى المعروفة، والسَّبَلُ: المطر. وبديهُ التمليط، ولا تجود الراسيةُ بالسّليط، وبديهُ الإعنات، وذلك الموقظ من السّنات، وهو يختلف كاختلاف الأشكال، ولا ينهضِ به ذو الوكال"(٤٧) فخير البديه ما جاء مرتجلاً، متدفقاً صادراً عن طبع وموهبة، وأسوأ البديه ما تكلّف فيه صاحبه، وأجهد نفسه.

ويبدو المعري، فيما ذهب إليه جميعه، متناقضاً، فهو تارة يؤثر شعر الروية والفكرة وتارة أخرى يميل إلى كلام البديهة وابن الساعة. وقد ظهر هذا التناقض أيضاً في صنعته الشعرية. فالمعري "قد كان يدير شعره في نفسه مرات قبل أن يمليه"(٤٨) غير أن "كثيراً مما نظمه (في اللزوميات)، ليوفّي به شروط ما التزمه، أو يتمّ به بعض الأبواب، لم يخلُ فيه إلى نفسه كثيراً، كسائر ما في الظائيات والشينيات"(٤٩) ولعلنا نستطيع أن نوفق بين الموقفين في نقده: فلا تناقض بين شعر الروية والبديه، عنده، ما دام مصدر كلّ منهما الموهبة المتقدة، والغريزة المتدفقة.

***

نخلص أخيراً مما تقدّم كلّه إلى ما يلي:

أولا: إن الطبع عند المعري هو أصل الشعر ومصدر شرّاد المعاني لا تعارض بينه وبين الصنعة. بل إن للمهارة الصناعية والعلم المكتسب دوراً في الإبداع قد يتقدّم على الطبع والغريزة. أمّا ما يقابله فهو التصنّع، وهوسمة ما صدر عن جهد وتكلّف مشقة.

ثانياً: الموهبة أو الغريزة أساس الإبداع عنده. غير أنه لا بد لها من التهذيب بالدربة والاكتساب. والغريزة عنده أساس النقد أيضاً، لهذا كانت النساء أقدر من الرجال على النقد، لأنهنّ أقوى غريزة منهم.

ثالثاً- الشعر عنده سحر، والشاعرية وحي شيطاني، تختصّ بها أمة العرب دون غيرها. والشعر أيضاً قرآن إبليس، لا ينفق على الملائكة إنما هو للجانّ فقط. غير أن الملائكة قد تعين على نظم الشعر.

رابعاً: شعر الروية والفكر عنده مقدّم على شعر البديهة. غير أنه يقرّ بأن الجميل قد يكون بديهة مطبوعة، فتكون الروية عثرة.

ولا بدّ أخيراً من ملاحظة الثنائيات التي قام عليها نقد المعري، كثنائية الطبع والصنعة، والفطري والمكتسب، والموهبة والدربة، والروية والبديهة. وهي كلها متصلة بمذهب الشك عنده. فلا تناقض بينها، إذ إن الإبداع الحقيقي يقوم على التأليف بين المختلفات. ولعلّ خير ما يمثل هذا الاتجاه التأليفي عند المعري قوله بإسلام شيطان الشعر، وذلك للخروج من التناقض بين شيطانية الشعر وإيمان الشاعر.

وكأنما المعري، إذ يتبنّى هذا الاتجاه عامة، يقرّ بأن لا إبداع حقيقياً إلا بهذا التأليف بين الموهبة المتدفقة والصنعة المتمكنة في مضمون أخلاقي سام.

□

□ الحواشي

١-المعجم الأدبي ١٦٣

٢-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ١٣٠

٣-المعجم الأدبي ١٥٨-١٥٩

٤-م.ن ٦٨-٩٦

٥-سقط الزند ٨٤

٦-م.ن ١١٨-١٢٥-١٢٦

٧-الصاهل والشاحج ٤٥٤

٨-م.ن ٤٥٤ والقين: الصائغ. والقُلْبة: سوار المرأة. والرّعاث: الأقراط

٩-الصاهل والساحج ٤٥٨-٤٥٩

١٠-سقط الزند ١٦٤

١١-الصاهل والشاحج ٤٦١

١٢-رسائل أبي العلاء ٢/٤٠٩

١٣-المعجم الأدبي ٢٧٩

١٤-اللزوميات ١/١٥

١٥-رسائل أبي العلاء ٢/٦٧٧

١٦-رسالة الغفران ٢٤٢-ط٦

١٧-عبث الوليد ٩٧، ١٨٢- ١٨٣، ٣٠٦، ٣٤٧، ٤٣٨، ٤٤٣

١٨-رسالة الغفران ٢٠٥-٢٠٦-ط٦

١٩-من نماذج هذا النقد: عبث الوليد ١٧-٨٠ واللزوميات ١/٢٤- ورسالة الغفران ٣٠٧-٣٠٨ ط٦-ورسائل أبي العلاء ٢/٤٠٥-٤٠٦

ويشير في هذا الأخير إلى أن العرب من أهل الغريزة وهو يلحّ في تعريفه للشعر على عنصر الوزن وفكرة الغريزة (النقد واللغة في رسالة الغفران ١٤٠- وأيضا ٤١-٤٥)

٢٠-رسالة الغفران ٥٧٢-٥٧٣-ط٦

٢١-رسائل أبي العلاء ٢/٤٨١

٢٢-رسالة الغفران ٣٣٠-ط٣ والأنجق: من عُوِّرَتْ عينه

٢٣-المعجم الأدبي ٣٥

٢٤-يقف هذا الموقف محمد الهبياوي، فيرى أن الله هو الذي يختار الشعراء. (الطبع والصنعة في الشعر ١٠)

٢٥-النقد الأدبي الحديث ٣٦٩- والإبداع ٩٦-١١٥

٢٦-مشكلة الفن ٩٦- ويناقش هذا الرأي ص١٤٤-١٨٤

٢٧-المعجم الأدبي ٣٥- عن لطفي حيدر: محاولات في فهم الأدب ٧١

٢٨-سقط الزند ٧٩

٢٩-م.ن١٤

٣٠-رسائل أبي العلاء ٢/٣٦٨-٣٧٠

٣١-رسالة الغفران ٢٩١-٢٩٢-ط٣ عارمون: شرسون، الضُّوازَة: شظية من السواك، نعمان: واد بالحجاز، الكُوز: الدُور، حزاورة: قاربوا البلوغ

٣٢-م. ن ٢٥١-٢٥٢

٣٣-رسائل أبي العلاء ٢/٢٧١

٣٤-رسالة الغفران ٢٥٢- ط٢

٣٥-رسائل أبي العلاء ٢/٢٦٤-٢٦٥

٣٦-م.ن ٢/٢٦٥

٣٧-م.ن ٢/٢٦٦

٣٨-م.ن ٢/٢٧٢- ويشير المحقق في الحاشية، حول ما أورده المعري عن الرسول (ص)، إلى مسند الإمام أحمد ١/٢٥٧

٣٩-شياطين الشعراء ٢٤٥

٤٠-م.ن ٢٤٨

٤١-م.ن ٢٤٨- واللزوميات ٢/١٤٠- ونشير هنا إلى معالجة د. أمجد الطرابلسي لموقف المعري من الشعر الأسطوري، في كتابه: النقد واللغة في رسالة الغفران ٥٠-٥٥

٤٢-المعجم الأدبي ٤٩

٤٣-رسالة الصاهل والشاحج ٤٥٤ - الأوار: حرّ النار والشمس، اللهب - الشنف: القرط- سانف: اشتم- مُفنّد: مكذّب- الخلد: البال والقلب.

٤٤-اللزوميات ١/٤٨٩

٤٥-م.ن ١/٤٦٠

٤٦-سقط الزند ١٣٣

٤٧-رسالة الغفران ٥٣٩- ٥٤٠ ط٢ القَبَل: الارتجال، والسُبَل: اسم فرس نجيب في العرب، والتمليط: أن يقول شاعر نصف بيت ويتمّه آخر، والراسية: الجبل الثابت الشامخ والقدر لا تبرح مكانها لعظمها، والسليط: يمكن أن يكون هنا الزيت الجيد والدهن، والإعنات: تكليف غير الطاقة، والوكال: الضغط والبلادة، والنفر: الغلبة، والأظانين: جمع ظنّ على غير قياس.

٤٨-المرشد إلى فهم أشعار العرب ٣/٨٥٠

٤٩-م.ن ٣/٨٥٦

المصادر والمراجع

١-الإبداع -فرنون، ي.ب، تر: عبد الكريم ناصيف، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١

٢-ديوان لزوم ما لا يلزم -المعري (مجلدان) تقديم وشرح وفهرسة: د. وحيد كبابه وحسن حمد، دار الكتاب العربي، ط ١- بيروت ١٩٩٦

٣-رسائل أبي العلاء -المعري، تح. د. عبد الكريم خليفة، اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، عمان ١٩٧٦-١٩٧٩- (ثلاثة مجلدات)

٤-رسالة الصاهل والشاحج -المعري. تح: د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر ١٩٧٥.

٥- رسالة الغفران- المعري تح: د . عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر، ط٦ وت-دط٣، ١٩٦٣.

٦-سقط الزند -المعري. دار صادر، بيروت ١٩٨٠

٧-شياطين الشعراء- د. عبد الرزاق حميدة. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٥٦

٨-الطبع والصنعة في الشعر- محمد الهبياوي. مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٨هـ

٩-عبث الوليد -المعري. تح: ناديا علي الدولة، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت ١٩٧٨

١٠-لسان العرب ج١٢ ابن منظور. دار صادر، بيروت د. ت

١١-المرشد إلى فهم أشعار العرب -د. عبد الله الطيب المجذوب. ط١ دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠

١٢-مشكلة الفن- د. زكريا إبراهيم. مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٧

١٣-المعجم الأدبي - د. جبور عبد النور. ط١- دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩

١٤-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب- مجدي وهبة كامل المهندس، مكتبة لبنان بيروت ١٩٧٩

١٥-النقد الأدبي الحديث - د. محمد غنيمي هلال- دار الثقافة ودار العودة، بيروت ١٩٧٣

١٦-النقد واللغة في رسالة الغفران -د. أمجد الطرابلسي، مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٥١.

□□□





ج ـ ملف خاص عن الطب العربي

٧- نظرة حديثة لفهم تاريخ الطب العربي

٨- الإعاشة والطب في التراث العربي

□□



نظرة حديثة لفهم تاريخ الطبّ العربي

أ. د. نشأت الحمارنه

المقدمة:

سنحاول في هذه المقالة أن نعارض ما يذهب إليه مؤرخو الطب الغربيون من أن المسلمين تعلموا الطب اليوناني، بعد أن تمت ترجمته في بغداد، بفضل إنشاء (بيت الحكمة)، وسنحاول أن نبرهن على أن المسلمين تعلموا (الطبّ العملي) في مصر والشام والعراق، في أيام الفتح الأولى، ذلك أن الطب في تلك البلاد كان راقياً جداً، بل كان أرقى منه في بقيّة أرجاء الإمبراطورية البيزنطية.

وسبب ذلك أن الإسكندرية والمدارس الطبية السريانية في بلاد الشام (حرّان، نصيبين الرها، وجند يسابور) كانت ما تزال تحافظ على (الطبّ النظري) الإغريقي، الذي انحدر مستواه في الأقطار الأخرى من الإمبراطورية البيزنطية فالمسلمون تعرّفوا أولاً (الطب العملي) قبل عصر الترجمة، ولم يتعرفوه بعد عصر الترجمة، أو نتيجة لهذه الترجمة.

وسنحاول أن نبيّن أن بحث العرب عن كتب الطبّ الإغريقية، وحرصهم على ترجمتها، كان نتيجة لارتقاء المعارف الطبية العملية عندهم في فجر الإسلام، وليس سبباً لنشوء هذه المعارف.

إن حرص العلماء العرب على تعرف (الطب النظري) من مصادره الإغريقية كان نتيجة لإعجابهم بهذا (الطب النظري)، الذي عرفوا شيئاً عنه في مصر والشام والعراق، لذلك أصرّوا على ترجمة تلك (المصادر).

تعرّف المسلمون أولاً (الطب العملي) أي (الممارسة العملية)، ومنها عرفوا الكثير عن (الطب النظري)، فأدركوا أهميته وأرادوا معرفته معرفة مباشرة من ينابيعه، لذلك قرّروا ترجمته.

لم يكن العرب قبل الإسلام بعيدين عن الحضارات المحيطة ببلادهم، فقد كانت لهم صلات

تجارية بمصر وفارس والحبشة والشام والعراق. وإضافة إلى ذلك كانت لليمن مدنية عريقة، أثّرت باستمرار في القبائل البدوية، التي كانت تتنقل بين أطراف سينا غرباً وبلاد الرافدين شرقاً، وبين أعالي الشام والعراق شمالاً، والخليج الفارسي واليمن جنوباً، يضاف إلى ذلك أنه كان للتدمريين والأنباط دول هامة، تفاعلت مع الجوار كما تفاعلت مع بدو الجزيرة، العربية، قبل الإسلام بكثير، بل قبل الميلاد.

لقد ظهرت قبيل الإسلام دولتان عربيتان حديثتان، كان لهما دور متميز في إقامة الصلات بين حضارات البيزنطيين والسريان والفرس من جهة، وبين القبائل العربية في شبه الجزيرة وفي الشام والعراق. وذلك بسبب تحالف الدولة الأولى وهي (دولة اللخميين- المناذرة) مع الإمبراطورية الفارسية، وتحالف الدولة الثانية وهي (دولة غسّان) مع الإمبراطورية البيزنطية.

ولما كان الطب قد عرف ازدهاراً مستمرّاً في كلّ هذه البلاد (مصر -الشام- العراق- فارس) منذ عهود سحيقة، تعود إلى عصر الحضارات الأقدم (الفراعنة في مصر، وسومر وبابل في العراق)، فقد قدّر -أهلُ هذه البلاد تقديراً عالياً المعارف الطبية التي أتى بها المقدونيون من الغرب، بعد فتوحات الإسكندر. وسرعان ما تأثروا بها، فهضموها وتمثّلوها، وأسهموا في إغنائها شأنهم في ذلك شأن اليونان وغيرهم من الشعوب الغربية فازدهر الطب في بلادنا أيضاً، عبر المرحلة الهلنستية (عصر البطالسة) في مصر، وعصر السلوقيين في الشام) وفي العصرين الروماني والبيزنطي.

لذلك فإنه من الطبيعي أن يكون العرب في جزيرتهم -قبيل الإسلام- على معرفة بعدد كبير من العقاقير النباتية المحليّة أو المستوردة من الجوار، وكذلك ببعض الوسائل العلاجية (كالحجامة والكيّ والفصد وتجبير الكسور).

لقد أصبح معروفاً اليوم، لمؤرخي الحضارة، أن الطب في مصر والشام والعراق كان عند الفتح الإسلامي في أوج ازدهاره، فهو وريث الطب التقليدي الذي عرفه القدماء من المصريين والبابليين والكنعانيين والأراميين، وغيرهم من الشعوب التي انصهرت في بوتقة الشرق القديم، والتي أقامت حضارات كبرى في هذه البلاد، لقد تأثر الطب عند تلك الشعوب، بالطب اليوناني، الذي أتى به المقدونيون، كما تأثر على نحو مباشر بمدرسة الطب الإسكندرية، التي حفظت كلّ تقاليد الإغريق الطبية، وهي التي أعادت الحياة إلى (الطب النظري) الإغريقي الذي خبا نوره في أواخر أيام البيزنطيين، وذلك حينما كتبت (جوامع الاسكندرانيين).

لقد قدّر سكان مصر والشام، تقديراً عالياً، هذه (الجوامع) فصارت (منهجاً) للتدريس في مصر، كما ترجمت إلى السريانية على يد جرجيس الرأسعيني، فانتشر تأثيرها في المدارس السريانية في نصيبين وحران وجند يسابور.

لذلك فإنه من السهل أن نستنتج أن العرب الفاتحين في فجر الإسلام قد عرفوا الطب المصري والسرياني والفارسي في المدن الكبرى التي دخلوها، وإنهم أعجبوا بهذا الطب، ووثقوا بالأطباء الممارسين له، واتخذوهم أطباء لهم. وأنهم -في مرحلة تالية- تعلّموا منهم (الطب العملي)، كما

عرفوا منهم أهمية (الطبّ النظري) الذي جاء من عند الاغريق.

ولذلك فقد سعى المسلمون - بعد أن استقرّ بهم الأمر- إلى معرفة هذا التراث الطبي النظري من مصادره اليونانية مباشرة. ولم يكن هذا بالأمر السهل، بسبب ندرة المخطوطات الطبيه الاغريقية في العصر البيزنطي، إلاّ أن إنشاء (بيت الحكمة)، في بغداد أيام المأمون، مكّن العرب من استقدام هذه الكتب من مكتبات بلاد الروم والاسكندرية، فاطّلعوا عليها، ثم ترجموها.

المدخل

حينما كتب الأستاذ هيرشبرغ مؤلّفه الموسّع (تاريخ طب العيون)(١) خصّص الإجزاء الأولى منه للكلام على طب العيون في الحضارات القديمة، ثم عرض طبّ العيون في العصرين اليوناني والروماني. وانتقل بعد ذلك إلى دراسة طب العيون العربي، وبعده إلى طب العيون في أوروبا خلال العصر الوسيط، وبذلك انتهى من دراسة تاريخ هذا العلم، قبل العصر الحديث الذي يبدأ بعصر النهضة الأوروبية ثم بعصر التنوير، وبعده العصر الذي بدأ بانجازات القرن التاسع عشر والذي ما نزال نعيشه حتى اليوم.

وكان مؤرخو الطب قبل أيّام هيرشبرغ قد درسوا الطب اليوناني دراسة مستفيضة، وكانوا قادرين على ذلك، فمعظمهم يتقن اللغتين اليونانية واللاتينية ومعظم الأعمال الطبية اليونانية كان متاحاً للباحثين بإحدى هاتين اللغتين.

وكانت بعض الأعمال اليونانية الهامّة قد تُرْجمت إلى بعض اللغات الأوروبية الحديثة، كاللغة الألمانية، إلاّ أنّ أعمالاً يونانية أخرى كان أصلها قد ضاع، ولم يبق إلاّ ترجمتها اللاتينية أو العبرية وقد جرت دراسة تلك الأعمال بسهولة ويسر.

فالدراسات اللغوية كانت مزدهرة في مطلع القرن العشرين وقبله في القرن التاسع عشر.

تمكن مؤرخو العلم من حصر أسماء الكتب الإغريقية الرئيسة، والتي ضاع أصلها اليوناني، وضاعت ترجماتها اللاتينية والعبرية، أو التي لم تكن قد تُرْجِمَت إلى إحدى هاتين اللغتين.

وتبين لهم أن معظم الأعمال الطبية اليونانية الهامّة كان قد تُرْجِمَ إلى اللغة العربية في القرن التاسع الميلادي، أو قبله بقليل، أو بعده بقليل(٢).

وسعياً وراء استكمال نقل الطب الإغريقي إلى اللغات الحديثة راح المؤرخون واللغويون يبحثون عن هذه الترجمات العربية في المكتبات الأوروبية، والتي تحفظ العديد من المخطوطات الطبية العربية.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصبحت المخطوطات العربية، المحفوظة في مكتبات أوروبا، موضع الدراسة، فوُضعت لها الفهارس، ووُصف بعضها وصفاً سطحياً، بل إن بعضها الآخر قد عُرِض عرضاً كافياً، فتعرّف الباحثون محتواه.

وقد أدّى ذلك إلى أمرين:

أولهما : ان الباحثين الأوروبيين أدركوا ضخامة عدد الأسماء العربية التي اشتغلت بالطب، ترجمةً وتأليفاً وشرحاً، على مدى سبعة قرون، تبدأ بالقرن التاسع الميلادي، وتنتهي بالقرن الخامس عشر فأصبح بإمكان المؤرخ أن يكتب قوائم بأسماء الأطباء، أو علماء الطبيعة، في العصر العربي من تاريخ الحضارة. وهذا ما فعله الكثيرون، ومن أهم هؤلاء: فوستنفلد Wuesten feld الذي ألف كتاب (الأطباء وعلماء الطبيعة العرب)، وكذلك برو كلمان Brockelmann الذي كتب مؤلّفه الشهير (تاريخ الأدب العربي).

وهنالك بعض العلماء الذين عبّروا عن إعجابهم بذلك التراث الضخم، الذي تمتلكه الأمة العربية، فكتب الطبيب لوسيان لوكلير L. Leclerc كتابه المهم (تاريخ الطب العربي). كما حقق المستشرق مولّر Mueller كتاب ابن أبي اصيبعة (عيون الأبناء في طبقات الأطباء)، الذي يعرّف بعدد كبير من المؤلفين، في حقل العلوم الطبية، ويترجم لهم، ويعدّد مؤلفاتهم، وكان رايسكه Reiske قد ترجم هذا الكتاب قبل ذلك إلى اللاتينية.

أما الأمر الثاني: فهو أن مؤرخي الطب الأوروبيين صاروا يبحثون في المخطوطات الطبية العربية، عن ترجمات الكتب الطبية الإغريقية، أملاً في بعث التراث الطبي اليوناني، وترجمته إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وخاصة أعمال أبقراط وجالينوس، والتي تظل ناقصة إذا لم يتمّ البحث في التراث العربي عما فُقِدَ منها باللغة اليونانية.

لقد لاحظ هيرشبرغ المفارقة الكبيرة التي نجمت عن ذلك، والتي يمكن تلخيصها بما يلي: إن الطب اليوناني صار معروفاً للباحث الأوروبي، بينما ظل الطب العربي مجهولاً جملة وتفصيلاً. والسبب في ذلك يعود، حسب رأيه، إلى عدم قدرة الباحث الأوروبي، المعنيّ بتاريخ الطب، على التعامل مع المخطوطات الطبية العربية المحفوظة في مكتبات العالم.

فمن أين يستطيع مؤرخ الطب الأوروبي أن يجني المعلومات عن طب العيون العربي مثلاً إذا لم يكن قادراً على التعامل مع (الأصول)، أي مع الكتاب العربي الذي وصل إلينا مخطوطاً؟ لقد عرف هيرشبرغ أنه لولا مقدرة لوكلير على التعامل مع المخطوطات العربية، المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس، لما تمكن من كتابة كتابه (الطب العربي) المليء بالملاحظات الهامة والمعلومات القيّمة.

ولذلك فقد قرّر هيرشبرغ أن يؤلف كتاب (طب العيون العربي)، اعتماداً على (المنابع = الأصول) وهو يعني بذلك المخطوطات العربية. فاعتمد على زميلين(٤) له، من أهمّ المستشرقين (هما ليبرث Lippert ومتّفوخ Mittwoch) فقاموا بقراءة هذه المخطوطات، وتفهّموا محتواها، وقارنوها بالمصادر الإغريقية، وادركوا كيف كان يتعامل المؤلف العربي قديماً مع المراجع الطبية اليونانية،

وكيف تمكّن من هضم العلم اليوناني، وكيف بدأ باستيعابه، وإعادة صياغته، وتبويبه تبويباً جديداً، وكيف تمكّن الطبيب العربي من وضع كتب طبية بزّ بها أساتذته الإغريق. لقد تفوّق على أساتذته في مجالين: الأول هو حسن عرضه للمادة العلمية، وإتقان تصنيفها، والثاني هو إغناء هذه المادة العلمية بجهوده الشخصية، وإسهاماته المبقرية الكثيرة.

وبسبب هذا العمل الذي قام به هيرشبرغ أصبحنا نعرف الكثير عن طب العيون العربي. والفضل في كل ذلك يرجع إلى الأسلوب العلمي الذي اتبعه هيرشبرغ، والذي يتلخص في الاعتماد على الأصول، وفي التعامل معها وفي مقارنتها بمراجع هؤلاء الأساتذة العرب الذين أخذوا عن غيرهم من العلماء السابقين، سواء كانوا من الإغريق أو السريان أو الهنود.

ولو أن الباحثين الأوروبيين كانوا قد ساروا على خطى هيرشبرغ وزميلين لكانوا قد حصلوا على نتائج مشابهة في حقول الطب الأخرى، كالطب الباطني أو الجراحة أو الأدوية.

وفي الحقيقة لقد قام عالمان بريطانيان هما سبنك ولويس Spink lewis بدراسة القسم الجراحي من كتاب الزهراوي (التصريف لمن عجز عن التأليف)، فاكتشفا أن الزهراوي كان قد استوعب الطب القديم، الإغريقي منه والعربي معتمداً على كتاب كامل الصناعة لعلي بن العباس وغيره وبيّنا المساهمات المبتكرة، والأعمال الطبية الأصيلة التي أنجزها الزهراوي.

وقد جرى في حقل الأدوية شيء شبيه، فتبيّن لعدد من الباحثين أن الأدوية الأوروبية، في العصر اللاتيني، إنما أُخذت برمتها عن كتب الأدوية العربية، وذلك عن طريق الترجمة: إذ ترجم الإسبان والإيطاليون إلى اللاتينية وإلى بعض اللغات الأخرى عدداً كبيراً من المؤلفات العربية في علم الأدوية المفردة والعقاقير.

لكن فروع الطب الأخرى، وخاصّة الطب الباطني، لم تحظَ بمثل هذه الدراسات. وربما كان السبب اتساع مادتها، وصعوبة الإحاطة بها، وتعذّر أن يقومَ باحث واحد بالاطلاع على هذا البحر الزاخر من المخطوطات.

لكن المؤلفين، وخاصة مؤرخي الطب في أوروبا، ظلوا يكتبون ويرددون أقوالاً قديمة، صارت جامدة مع الزمن، وتكاد تكون كلّها منافية للحقيقة. وأهم هذه الأقوال أن الطب العربي ما هو إلاّ ترجمة حرفية للطب الإغريقي. أي أن (الطب العربي) ما هو إلا (الطب الإغريقي) مكتوباً باللغة العربية. ومن المؤسف أن هذه الأقوال ما تزال مسيطرة في كتب تاريخ الطب الأوروبية.

وعلينا إن نتساءل هنا:

ما دور العلماء العرب في توضيح خطأ هذه الأقوال؟ وكيف يمكنهم أن يسهموا في توضيح خطأ هذه الأقوال، وكيف يمكنهم أن يسهموا في توضيح الحقيقة؟ كيف يمكنهم أن يبيّنوا، كما بين هيرشبرغ وغيره من الباحثين الجادّين، أن العرب إنما كان لهم طبّ متميز: اعتمد على طب الأمم السابقة، لكنه يحتوي على الكثير من الإنجازات الخاصّة، وأن للعرب مساهمات أصيلة، وأعمالاً مبتكرة، أدّت إلى

تطوّر العلوم الطبية في التاريخ، واغنت التراث الإنساني؟

وعلينا أن نتساءل هنا أيضاً: لماذا لم تكتشف المعاهد الأوروبية المختصّة بتاريخ العلم هذه الحقائق؟ لماذا لم تتمكن من القيام بواجبها تجاه معرفة الحقيقة؟

ولا أرى أننا هنا في هذه العجالة قادرون على الخوض في كلّ زوايا هذه المسألة وفي تفصيلاتها. إلاّ أنه من المناسب أن نلخّص ما يراه بعض الدارسين الجادّين. فالدراسات الاستشراقية والمعاهد المختصة باللغات أو بالتاريخ أو بالدراسات الإسلامية هي التي تتعامل مع (المنابع) أي مع (الأصول)، كما قال هيرشبرغ. إنها هي التي تستطيع قراءة المخطوط العربي، وتحقيقه وفهمَهُ، وعرض محتواه.

أما أقسام تاريخ العلوم في أوروبا التي ينبغي لها أن تقارن (الطب العربي) بالطب (اليوناني) بحثاً عن الإضافات التي قام بها العرب، أو التحسينات التي أدخلوها على أسلوب التصنيف، أو على طريقة التبويب، فإنها لا تعرف اللغة العربية أولاً، ولا تنسّق مع أقسام تلك اللغة أو مع دوائر الاستشراق في الغرب.

وكذلك فإن (تاريخ الطب) في معظم الجامعات يتبع كليات الطب، التي ولا يعرف شيئاً عن الدراسات اللغوية أوالاستشراقية، إضافة إلى ذلك سيطرة الوهم القائل بأن العرب (نقلوا الطب الإغريقي وحفظوه من الضياع) هذا الوهم الذي إذا سمح بمزيد من الاجتهاد فإن هذا المزيد لا يعدو أن يكون (وقد أضاف العرب إلى الطب شيئاً من ملاحظاتهم ونتائج خبرتهم، فطوّروا بذلك الطب القديم وقدّموه إلى أوروبا اللاتينية في صورة أحسن من تلك التي عرفوه بها)

ونحن العرب اكتفينا بهذا (المزيد) واعتبرناه خطوة هامّة ظهرت في الجانب الأوروبي المعني بالتاريخ. وربما أن بعضنا قد فرح بهذا (الاكتشاف) واكتفى به، واعتبر أن (الغرب) قام بواجبه تجاه (تاريخ الطب).

إن المعاهد الغربية إذاً لا تقوم بواجبها كاملاً- واجبها العلمي- تجاه (تاريخ الطب العربي) والأسباب هنا ترجع إلى اعتبارات تنظيمية، أو إلى سيطرة أوهام قديمة أو شيء من هذا، لكن الأمر قد يكون غير ذلك، قد يكون تعبيراً عن موقف (غربي) من الحضارة العربية أساساً! ولا أريد هنا أن أخوض في هذا الجانب، لكنني أكتفي بالإشارة إليه، والتلميح بأن هذه الأقسام المعنية بالدراسات العربية، في كثير من معاهد الغرب، إنما تقوم بدور معاد للعرب من ناحية، وتعجّ بالعاملين الملتزمين بالعقيدة الاستعمارية أو العقيدة الصهيونية، وفي هذا ما يكفي لفهم سلوك كثير من هذه الدوائر. وإلاّ فكيف نفسّر أن هؤلاء لا يكتبون صراحة في كتبهم بعض الحقائق الهامة التي تم الكشف عنها في تاريخ الطب العربي؟

وإذا أردت أن أعطي مثالاً واحداً فإنني أختار حكاية (الدورة الدموية الصغرى) التي ثبت أن العرب هم أول من وضعها إذ قام ابن النفيس، بمعارضته ابن سينا وجالينوس، وبيّن خطأ تصوّرهما

القديم لهذه الدورة الرئوية، وأوضح حقيقة هذه الدورة تشريحياً ووظيفياً. وعلى الرغم من وضوح هذه المسألة، فإن كتب تاريخ الطب الغربية ما تزال تعزو اكتشاف الدورة الدموية الصغرى لعلماء غربيين جاءوا بعد ابن النفيس بثلاثة قرون على الأقل، فكيف نفسر ذلك؟

وسنسعى في هذه العجالة إلى تبيان حقيقة التطور الذي خضعت له الممارسة الطبيّة في بلادنا منذ فجر المدنيات الأول. وكيف كان حال هذه الممارسة قبيل الفتح الإسلامي، أي قبيل توحيد أقطار المشرق العربي مع شمال افريقيا.

والسبب في حرصنا على تبيان هذا الأمر هو ما يرد في كتب تاريخ الطب الغربية من أن العرب تعرفوا الطب اليوناني بعد الإسلام، وتحديداً بعد عصر الترجمة الذي وصل إلى مستوى مرموق أيام المأمون، وبلغ ذروته في عصر المتوكل.

وهذه المسألة التي تبدو قليلة الأهمية للوهلة الأولى هي في حقيقتها مسألة خطيرة، لأنها تنكر أساساً وجود علاقات بين عرب الجزيرة قبل الإسلام وبين سكان بلاد الشام ومصر والعراق. كما تغضّ الطرف عن وجودٍ عربي متميّز في خارج حدود الجزيرة، نعني بذلك وجود بعض القبائل العربية الكبرى في العراق والشام، مثل قبيلة (ربيعة) التي وصلت إلى شمال بلاد الرافدين.

وفوق ذلك فإنها لا ترى أية علاقة بين عرب الجزيرة وبين الدويلات العربية التي قامت في الشام والعراق، ولا نعني هنا بهذه الدويلات إمارة غسان ولا دولة المناذرة، بل نقصد الدويلات الأقدم كدولة الأنباط ودولة التدمريين.

إن كاتب التاريخ لا يجوز له أن يتجاهل الحقائق، وأن يفسّر الأمور كما يريد سياسياً أو أيديولوجياً.

إن علاقات العرب بإخوانهم في الشمال شملت العراق والشام بشكل مؤكد، وكان للقبائل العربية اتصال مستمر بمدن الشام التي ازدهرت فيها مظاهر الحضارة السريانية أي حضارة الأقوام (الساميّة) التي سكنت الشام والعراق، والتي تنصرت في القرن الرابع الميلادي. وعلى ذلك فإن العرب في جزيرتهم لا يمكن أن يكونوا جاهلين وجود هذا التطور في شمال باديتهم.

الطب في الشرق العربي

الطب العملي والطب النظري

النظرية الطبيّة

النظرية على محك الخبرة

الطب في الشرق قبل الفتح المقدوني

المرحلة الهلنستية

الإسكندرية

الطب السرياني

سنحاول هنا -باختصار شديد- أن نبيّن كيف ظهر الطبّ في الحضارات القديمة، وإلى أيّ مدى وصل تطوّره يومذاك، ونلخّص علاقات الإغريق القدماء بسكّان بلاد ما بين النهرين وسورية ومصر وكيف أخذوا عن هؤلاء كثيراً من معارفهم الطبية بسبب تقدم أهل الحضارات الأقدم وسبقهم.

وبعدها نشرح كيف ظهرت (النظرية الطبية) لأوّل مرة في التاريخ عند اليونان، وكيف وصلت إلى بلادنا.

وبعد ذلك نتابع تطور الطبّ في بلادنا منذ جاء المقدونيون إليها مبيّنين أثر الطب اليوناني وكيف تفاعل مع طب هذه البلاد في العصرين الروماني والبيزنطي وصولاً إلى مرحلة ما قبل الإسلام.

ونحاول أيضاً أن نوضّح أن الإسلام -إبان الفتح- لم يأت معادياً لحضارة الشام ومصر والعراق، فالعرب لم يكونوا غرباء عن هذه الحضارات، بل كانوا جيرانها الأقربين. وإضافة إلى ذلك فإن دولاً عربية كثيرة قامت في هذه البلاد قبل الإسلام، بل قبل الميلاد.

ونلحّ على الصلات القديمة التي كانت قائمة بين أعراب شبه الجزيرة العربية وبين عرب الشمال في العراق والشام، وكذلك مع السريان في المدن الكبرى.

وبعد الفتح استمرت الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في هذه البلاد تحت رايات الإسلام وتطورت الحياة الروحية، فازدهر العلم والفن. وكذلك تطور الطب تطوّراً كبيراً.(٢)

الطب في الشرق العربي

من المتّفق عليه في أوساط (تاريخ العلم) وفي دوائر (الاستشراق) في العالم(٦) إن البدايات المعقولة للطب كعلمٍ وفنّ ورسالةٍ ومهنة كانت في الحضارات الشرقية القديمة(٧). وإن تراكم المعلومات الطبية المتناقلة شفوياً وصل إلى درجة عالية من الثراء في أقطار النيل والشام والرافدين. وإن أوائل المدوّنات الطبية جاءت كذلك من هناك. وثمّة وثائق عديدة تشير إلى ظهور التخصّص في المهن الطبية في مصر القديمة خاصّة (٨). وكذلك فإن الأخلاق الطبية بمعناها الرفيع كانت معروفة في هذه اللحضارات، وإن القوانين(٩) الصارمة قد سُنّت للحفاظ على مكانة هذه المهنة، وعلى مستوى ممارسيها، مما يدلّ على المنزلة الاجتماعية العالية التي كان يشغلها الطبيب في الشرق القديم، وعلى أهمية المريض في ذلك المجتمع.

ويعترف مؤرخو الطبّ أن هذا (الطبّ الشرقي) قد أثّر في الطبّ اليوناني بشكل أو بآخر(١٠)، إلاّ أنهم لا يتفقون على مدى هذا التأثير وعلى أهميته.

الطبّ العملي والطبّ النظري

من المتّفق عليه أيضاً إن هذا (الطب القديم) قبل العصر اليوناني كان طبّاً ذا أهمّية (عمليّة)، فهو يُعْنَى بتجبير الكسور والتوليد ومعالجة كثير من الأمراض، إلاّ أنه لم يصل إلى مستوى (الوضوح

النظري)، بل ظلّ يعتمد على الخبرة العملية، ويلجأ في المعالجات إلى القياس والتجربة والحيل.

وبمعنى آخر فإن النظرية الطبيّة الشاملة (التي تشير إلى أسباب المرض، وتفسّر أعراضه، ونسوّغ تأثير الأدوية في المرضى.. الخ) لم تكن قد ظهرت بعد.

ونحن نعرف أن الطبّ قد عانى تطوّراً طويلاً قبل أن ينضج، ويصل إلى المستوى الذي يسمح بنشوء مثل هذه النظرية.

وفي الحقيقة فإن الفضل يعود إلى المفكرين الاغريق القدامى الذين حاولوا تفسير ظاهرات الكون والحياة ومنها: الصحة والمرض والموت، وبذلك أتيح للطبّ أن يستند إلى مبادئ فلسفية عامّة، تحاول أن تشرح ما يحدث في الطبيعة حول الإنسان، وما يصيبه في جسمه.

إن المبادئ العامّة لهذه (النظرية الطبية) مشتّقة من الفلسفة اليونانية. وهذا يعني أن ظهور هذه (النظرية) ما كان ليحدث لولا وصول الفكر الإنساني إلى مستوى من النضج المعرفي ليسمح له بأن يحاول تفسير بعض الظواهر المتعلقة بالإنسان.

٢-النظرية الطبية في هذه (الفلسفة الاغريقية) يتركب الكون من عناصر(١١) أربعة وكيفيات أربع. وكلّ الموجودات يعود أصلها إلى هذه العناصر الأصلية المفردة، أو إلى مزيج منها بنسب متفاوتة وكيفيات مختلفة. هذه العناصر هي: الماء والهواء والأرض والنار. أمّا الكيفيات فهي البرودة والحرارة والرطوبة والجفاف (اليبس).

ويتصف كلّ عنصر من هذه العناصر بصفتين:

فالماء: بارد ورطب

والأرض: باردة وجافّة

والهواء: حار ورطب

والنار: حارّة وجافّة

وبمعرفة هذه العناصر وهذه الكيفيات يمكن المفكّر أن (يقدّر) تركيب أيّ شيء في هذا الكون، كما يمكنه أن (يعْرِف) صفاته. ويمكنه أيضاً أن (يفسّر) الصفات التي تطرأ على المناخ- على سبيل المثال- بسبب تبدل فصول السنة، أو بسبب اختلاف المواقع من حيث علوّها أو انخفاضها، أو من حيث بعدها عن البحر أو قربها منه، أو بسبب هبوب الرياح، وصفات هذه الرياح والمكان الذي تأتي منه.

ولمّا كان جسم الإنسان هو محور الاهتمام الطبّي، فإن جسم الإنسان وفق هذه النظرية يحتوي على أربعة أخلاط، وكل خلط منها يتصف بصفتين، وهذه الأخلاط هي:

الدم: وهو حارّ ورطب

والمرّة الصفراء: وهي حارة وجافّة

والبلغم: وهو بارد ورطب

والمِرّة السوداء: وهي باردة وجافّة.

وإذا كان توازن هذه الأخلاط في جسم الإنسان طبيعياً يكون الجسم صحيحاً، ويكون مزاج الجسم (معتدلاً) أما إذا اضطرب هذا التوازن فإن مزاج الجسم يخرج عن (الاعتدال)، وتبعاً لشدّة هذا الاضطراب في توازن الأخلاط يكون التغيّر محدوداً أو فادحاً. ففي الاضطراب البسيط يصبح المزاج متأثراً بصفات الخلط الغالب، أما إذا كان الاضطراب شديداً فإن الجسم يدخل في حالة المرض، أي أنّه يخرج عن دائرة (الصحّة).

ويتجلّى الاضطراب البسيط في هذا التوازن (الذي يتأثر بصفات الخلط الغالب) بمميزات وسمات خاصّة، تغلب على سلوك الإنسان وعلى ذلك صُنّف الناس الأصحّاء من حيث سلوكهم إلى أصناف أربعة، لكل صنف سماته وصفاته.

ومن الطريف أننا ما نزال -حتى اليوم- في حياتنا العامّة- خارج الدوائر الطبية- نؤمن بوجود هذه الأصناف الأربعة من (المزاج)، ونعرف صفات أصحابها. فهناك صاحب (المزاج الدموي) الذي يتسم بحدة الطباع والحرارة، وصاحب (المزاج السوداوي) وصاحب (المزاج الصفراوي) الخ، وكل واحد من هؤلاء له صفاته المعروفة، والتي يتحدث عنها الروائيون والمحللون النفسيون والحقوقيون وحتى العامّة، هذا كلّه في حدود (السلامة) و(صحّة الجسم).

أما إذا كان اضطراب التوازن في هذه الأخلاط بالغاً (ونحن هنا ما نزال في محاولة شرح النظرية الطبية القديمة) فإنّه يؤدّي إلى المرض. وعلى المعالج أن يتدخّل لكي يطرد الخلط الزائد من البدن، بالوسائل الدوائية، لكي يعود (الاعتدال) إلى الجسم. فهناك أدوية تفرغ (الصفراء)، وأخرى تفرغ (السوداء) الخ.

وإذا لم تنجع هذه المداواة فإن بعض الاضطرابات قد تشفى باللجوء إلى الوسائل الفيزيائية، كفصد الدم من المريض الذي زاد عنده الخلط الدموي وهكذا.

ووفقاً لهذه النظرية فإن الطبيب يستطيع أن يفهم لماذا يتعرض بعض الناس لنوع معيّن من الأمراض، أكثر من بعضهم الآخر، بسبب المؤثرات الخارجية كالحرارة أو البرودة. ولماذا يرتبط ظهور بعض الأمراض ببعض فصول السنة، فثمة أمراض تكثر في الشتاء وأخرى في الصيف أو الربيع الخ.

النظرية الطبية على محكّ الخبرة:

إذا تأملنا هذه المقولات المبنيّة على الخبرة الطبية الطويلة، وعلى الملاحظة الدقيقة، نكتشف عظمة هذه الجهود التي قام بها الأطباء القدامى، ونفهم كيف أن المعرفة الطبية ما هي إلا حصيلة التجربة الفنية والممارسة المجهدة لهؤلاء الأطباء. ويتبيّن لنا كذلك أن هذه المعلومات الطبية ما هي

إلا محصلة لجهود أطباء ومفكرين وحكماء، وأناس أذكياء من كلّ الشعوب، عبر آلاف السنين.

وقد قام المفكرون بتفسير كلّ ظواهر الطبيعة -بما فيها الظاهرات الطبيّة- وفق المعتقدات الفلسفية السائدة في أيّامهم. أولسنا نفعل اليوم الشيء نفسه؟ صحيح أننا لا نستطيع اليوم أن نقبل بالتفسيرات القديمة، لكننا لا نستطيع تجاهل الملاحظات الصحيحة، وما أكثرها. ورب تفسير نقبله اليوم ونؤمن به، يصبح غير مقبول في المستقبل.

وبسبب دقة هذه الملاحظات الطبية، وبسبب غنى التجربة البشرية، وكذلك بسبب نجاعة المداواة، والتداخلات الطبية في كثير من الأحيان، فإن هذه (النظرية الطبية) ظلّت محترمة وسائدة -بوجه عام- منذ منتصف الألف الأول قبل الميلاد(١٢)، وحتى نحو القرن الخامس عشر الميلادي.

لم يتمكن العلم من تجاوز هذه النظرية طوال المرحلتين الاغريقية والهلنستية(١٣) من التاريخ، وكذلك طوال المرحلة العربية، وظلّت هذه النظرية سائدة في أوروبا اللاتينية لفترة طويلة، إذ تجاوزت ما يسمى بعصر النهضة الأوروبي، ولم يُبْطِلْ هذه النظرية إبطالاً نهائياً إلا (عصرُ التنوير) في القرن الماضي.

لقد ميّز المؤلفون الاغريق في كتاباتهم بين الطب النظري والطب العملي.. كذلك فعل المؤلفون العرب، فاستعملوا كلمة (العلم النظري) أو (العلم) أو (النظر) لتعني theorie وكلمة (العِلْم العَمَلي) أو (العَمَل) لتعني "peaxis".

الطب في الشرق قبل الفتح المقدوني

أصبح الطب مهنة محترمة في مجتمعات المشرق القديم، وقد نقل الأطباء خبرة زملائهم في أقطار الشرق المختلفة، فصار النبات الطبي المستعمل عقاراً معروفاً في كلّ مكان، وبطبيعة الحال فقد اختلف اسمه بين لغة وأخرى، كما اختلف اسمه أيضاً في اللغة نفسها بين منطقة ومنطقة وصار الأطباء الكبار موظفين كباراً في قصور الملوك والأمراء، وطارت شهرة بعضهم حتى وصلت إلى أقطار بعيدة(١٤).

ونتيجة للعلاقات التجارية وللجوار فقد صار هذا الطب الشرقي قريباً من (التجانس)، إذ تبادل الأطباء الخبرات المتوارثة واستفادوا من تجارب الآخرين.

لكن هذا الطبّ الشرقي ظل مقصوراً على علم السريريات، وعلم المداواة، وبعض العلوم الجراحية، كفنّ التوليد، أو تجبير الكسور، ومعالجة الجروح.

وفي هذه المرحلة تخلّص الطب من كثير من الأوهام التي كانت ما تزال عالقة به -من العصور الغابرة- والتي تعود في أصلها إلى زمن الكهانة والسحر.

وحينما جاء اليونان إلى أقطار الشرق (مصر، والشام، وبلاد الرافدين) مع الاسكندر المقدوني، اطّلع أطباء الشرق على (طب اليونان) فوجدوا فيه عنصرين:

أولهما الطب العملي: الذي لا يختلف كثيراً عن الطب العملي المعروف عندهم، ولا غرابة فقد كان الإغريق من بين الشعوب التي نقلت علومها -أساساً- من علوم الشرق القديم المتقدم عليها في سلم التمدّن.

وثانيهما: هو أن الطب النظري، الذي يعتمد على نظرية الطبّ الاغريقية، والتي سبقت الإشارة إليها كان طباً جديداً على الشرق.

ونتيجة للتعارف والامتزاج بين اليونان وشعوب الشرق فقد أحرزت البشرية تقدّماً كبيراً تجلّى في كل شؤون الحياة: الحضارة والثقافة والفن، والصناعة، والعلم. لقد تبادلت الشعوب (المعرفة) فزاد هذا في غناها الروحي والعقلي.

لقد كان الكنعانيون (الفينيقيون= البونيّون) قد وصلوا في تجاربهم إلى مناطق بعيدة على شاطئ افريقيا الشمالي وشاطئ إيبريا الشرقي، وأقاموا هناك مراكز تجارية عديدة(١٥). ونتيجة لهذه العلاقات ساد البحر المتوسط جوّ من السلام نشطت فيه الملاحة والتجارة بين آسيا وافريقيا وأوروبا. وقد استمر هذا الحال طوال الألف الأول قبل الميلاد إلى أن بدأ الاغريق نشاطهم العسكري للسيطرة على بعض المراكز الكنعانية أو القرطاجية، (١٦) ثم تبعهم الرومان. وفي هذه الأثناء، وبسبب دخول عنصر المنافسة الذي أخذ مظهراً عسكرياً، تعكر جوّ السلم والإخاء والطمأنينة في حوض البحر الأبيض المتوسط، وانتهى الأمر بإحراق الرومان مدينة قرطاجنة الكنعانية في افريقيا. فسيطروا بذلك على البحر المتوسط، وقهروا الشعوب التي كانت تسكن على شواطئه.

ولا شك أن الكنعانيين كانوا قد نقلوا منهم كلّ مظاهر حضارتهم إلى شمال افريقيا وشبه جزيرة ايبريا ومنها الطب الشرقي.

ومن المهم أن نلاحظ قدم الروابط التاريخية بين الشرق وشمال افريقيا وشبه جزيرة ايبريا، هذه الروابط التي أدّت إلى انتقال كثير من العقائد الدينية والمؤثرات اللغوية)(١٧) من الشرق إلى الغرب، عن طريق الكنعانيين، إلى جانب المظاهر الحضارية الأخرى، كالبناء (التحصين مثلا) والكتابة والفنون الصغرى (كالعاجيات، وصناعة الدمى)، وصناعة الفخار، وأساليب الحكم(١٨).

المرحلة الهلنستية:

نحن نعرف الكثير عن الحضارة والفن في المرحلة الهلنستية من تاريخ بلادنا، لكن العلم في هذه المرحلة لم يأخذ بعد ما يستحقّه من اهتمام. ويعود السبب في ذلك -كما سبق أن أشرنا- إلى الفكرة المسيطرة في أوساط (تاريخ العلم) في الغرب، والتي تقول بأنّ العلم (بدأ مع الاغريق) لذلك فإن مؤرّخي العلم الغربيّين لا يتوقعون أن يكون الشرق قد قدّم الكثير من (المادة العلمية) إلى هذه المرحلة، كما قدّم في المجالات الأخرى كالعمارة والهندسة والفنون الأخرى.

وعلى ذلك فإن أحداً لم ينتبه إلى ضرورة إجراء دراسات مستفيضة تبيّن كيف حصل التفاعل

بين الطب الشرقي الموروث عن الحضارات الأقدم (مصر، الشام، ما بين النهرين) والطب القادم مع الفاتحين الاغريق: ما الأدوية الجديدة التي جاءت مع المقدونيين؟ ما الأدوية الشرقية التي عرفها المقدونيون في الشرق؟ الخ.

وبعد انقسام مملكة الاسكندر إلى ممالك صغيرة -عقب وفاته- استمر التفاعل بين الشرق والغرب على أشده. وجاء بعد ذلك الرومان فاتحين إلى الشرق من جديد، وانضموا إلى هذه البوتقة التي تصهر الحضارات والثقافات.

لكن الطب الاغريقي القديم ظل مسيطراً وظلت اليونانية لغةَ الكتابة والتعامل في أوساط المتطببين، ولم تُؤلَّف كتبٌ هامّة باللغة اللاتينية لغة الرومان المسيطرين. ومن هنا نفهم كيف أن روما لم تستطع أن تأخذ دور القيادة في عالم الطب من أثينا مثلاً أو الاسكندرية.

بعد ذلك اعتنقت الدولة الرومانية المسيحية(١٩)، وكان من جرّاء ذلك أن توقف الصراع بين المسيحيين (الذين اعتنقوا المسيحية سرّاً، وبشّروا بها سرّاً) والوثنيين. وفي هذه المرحلة تسمّى سكان بلاد الشام (بالسريان)، أي (المؤمنين) وذلك إشارة منهم إلى اعتناقهم الدين الجديد. وصارت لغتهم تسمى (السرْيانية)، فانتهت بذلك التسمية القديمة: (الآراميون)، (الآرامية)(٢٠).

وكانت شعوب الشرق القديم قد انصهرت في وحدة ثقافية في العصر الآرامي، فذابت في هذه الوحدة العناصر البابلية والكلدانية والأشورية والكنعانية والعمورية الخ. فالثقافة الآرامية إذاً هي التي وحّدت هذه الحضارات القديمة. والآراميون إذاً هم (أصحاب هذه الثقافة الجديدة) قبل أن يكونوا (عنصراً) بشرياً أو (عرقاً).

وكذلك (السريانية): إنها ثقافة الشرق القديم في العصر الهلنستي -المسيحي، أكثر منها تسمية تنبع من (عرق) أو (جنس) أو (عنصر).

وقد استمرت الثقافة السريانية في الشام وبلاد ما بين النهرين حتى مجيء الإسلام.

أما في مصر فقد حصل تطور مشابه إذ إن مصر القديمة بزخمها الحضاري أثرت في حضارة اليونان القادمين مع الاسكندر، وتأثرت بهم، وبدأ معهم عصر جديد. ولما اعتنقت مصر المسيحية صارت ثقافتها تسمى (الثقافة القبطية) فالثقافة القبطية إذاً هي ثقافة مصر في العصر الهلنستي - المسيحي.

ولمّا انقسمت الامبراطورية الرومانية إلى دولتين: غربية عاصمتها روما، وشرقية عاصمتها القسطنطينية لم تتمكن الأقسام الغربية من هذه الامبراطورية العتيدة من مجاراة الأقسام الشرقية في مجالات العلم عموماً والطب خصوصاً. ولا عجب في ذلك فإن القسم الشرقي (البيزنطي) هو الذي مثّل استمرار الشرق القديم وعلومه ومدنيته، فهو استمرار لبابل وممفيس ونينوى وهو كذلك استمرار لأثينا وانطاكية والاسكندرية.

لذلك فإن الطب واجه انحداراً في مستواه في أوروبا الغربية بينما استمرّ على ازدهاره في

الامبراطورية البيزنطية. لم تستطع أوروبا الغربية أن تستوعب أعمال جالينوس(٢١) مثلاً، بينما وجدت هذه الأعمال كل تفهم في الشرق، فصارت موضع دراسة وشرح.

لكن (الطب النظري) توقف عن التطوّر في المرحلة البيزنطية وأصيب بالجمود(٢٢) وظل هذا الجمود قائماً حتى ظهرت بعض المحاولات لأحيائه في الاسكندرية(٢٣)، ثم في العهد الإسلامي(٢٤).

لقد مرّ العصر الهلنستي من تاريخ الطب في بلادنا بمرحلتين:

الأولى : **المرحلة الوثنية، وتشمل القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، والقرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد. وهي مدة حكم السلوقيين في الشام، ثم الرومان، حتى تنصرّ الدولة، وهي مدة حكم البطالمة في مصر ثم الرومان من بعدهم.**

أما المرحلة الثانية فتبدأ منذ ما بدأ تنصّر المنطقة تنصّراً رسمياً، في القرن الميلادي الرابع استمر حتى مجيء الإسلام.

لقد كانت لغة الطب المكتوب في هذه المرحلة هي اللغة الاغريقية أولاً، وكانت اللغة السريانية (بمنزلة الثانية) في الشرق، واللغة القبطية الثانية في مصر.

وفي هذه المرحلة تعرّفت أقطار الشرق الفلسفة اليونانية، بل وساهمت في إغنائها، وخاصّة الأقسام الحديثة منها(٢٥).

الاسكندرية

وحينما جاء الاسكندر المقدوني إلى الشرق فاتحاً حمل معه أفكاراً جديدة، مستوحاة من معلّمه أرسطاطاليس، وكانت هذه الأفكار تبشر بضرورة لقاء الغرب بالشرق، وتفاعله معه تمهيداً لتوحيد الحضارة العالمية. وقد حاول الاسكندر أن ينقل جماعات بشرية من الغرب للسكن في الأقطار الشرقية، وبنى بعض المدن الجديدة، وكذلك فعل بعض خلفائه.

وفي الحقيقة فإن هذه الأقطار الإنسانية لم تنجح كما نجحت في الاسكندرية، التي أعطت ثماراً سريعة، لامتزاج الشرق بالغرب، وتفاعل العناصر البشرية، وتبادل المعرفة، والتأثّر والتأثير، وصارت الاسكندرية تزهو بمدرستها الطبية الفلسفية ومكتبتها ومتحفها.

لقد عرفت الاسكندرية -في القرون التسعة من حياتها، حتى الفتح الإسلامي -عصوراً من الازدهار، وأخرى من الجمود أو التقهقر(٢٦) ففي أحد عصور الازدهار صارت المركز الأول للعلوم الطبيّة في العالم، وعمل فيها هيرو فيلوس المشرّح الكبير، وإيرازستراتوس الفسيولوجي الشهير.

ويميل بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن أحد عصور الجمود في الاسكندرية كان في القرن الثاني الميلادي، يوم زارها جالينوس.

وقد عرفت الاسكندرية آخر عصـور الازدهار هذه قبيل الإسلام، وذلك بعد أن كانت العلوم الطبية النظرية قد أصيبت بالجمود والتوقف في العالم البيزنطي كلّه، وخاصة في الغرب اللاتيني. لقد انتبهت مدرسة الاسكندرية إلى ذلك، وقامت بمحاولة ناجحة لإحياء الطب النظري، وذلك باختيار عشرين كتاباً(٢٨) من كتب الطب الأساسية (أربعة منها لابقراط والأخرى لجالينوس) فرتبتها ترتيباً يتناسب مع ضرورات الدراسة. ثم إعادت كتابتها على نحو مختصر يتناسب مع أغراض التعليم(٢٩). وقد عُرفت هذه (المجموعة التعليمية) باسم (جوامع الاسكندرانيين) والجوامع هنا بمعنى (الملخصات).

وهكذا أعادت الاسكندرية للطب النظري اعتباره. وفي هذه الأثناء كانت أحوال العالم قد اختلفت، فلم تعد الأجزاء الشمالية من البحر المتوسط- الناطقة باليونانية- قادرة على استيعاب أهمية هذه الخطوة، ذلك لأن الاغريق في هذه الأثناء كانوا على وشك مغادرة خشبة المسرح، الذي تجري عليه أحداث تمثيلية الحضارة، بينما كان المشرق يستعد للعودة إلى هذه الخشبة. لذلك لم تجد (جوامع الاسكندرانيين) لها صدى يُذكَرُ في العالم اليوناني(٣٠) أما الذي أدرك أهمية هذا العمل فهم أطباء مصر والشام.

ففي مصر صارت الجوامع منهجاً معتمداً لتدريس الطب في المدارس التي نشأت حديثاً أما العالم السرياني فقد تُرْجم هذه الجوامع من اليونانية إلى السريانية لتصبح أساساً للدراسة الطبية في معاهد الشام، والمنتشرة على نحو خاصّ في مدن الشمال (وأهمّها: الرها، نصيبين).

٧-الطب السرياني

بعد أن تنصرت مدن الشمال السورية، وبعد أن قام السريان بنشاط ديني تبشيري، أحسّوا أنهم بحاجة إلى المزيد من المعرفة، من أجل التعامل مع الشعوب التي تسكن في الشمال والشرق. لذلك لجؤوا إلى ترجمة الفلسفة اليونانية (الوثنية) التي تفيدهم في هذا الغرض.

لقد عرفت المسيحية أخطر الانقسامات المذهبية في هذه المرحلة من تاريخها. وكان أبطال هذه الانقسامات شخصيات دينية من الاسكندرية وانطاكية وغيرها من المدن العامرة بالثقافة والعلم في ذلك الوقت(٣١).

وفي خضم المناقشات المذهبية شعر العلماء بحاجتهم أكثر من ذي قبل إلى المنطق الأرسطي، كما أدركوا أهمية إنشاء مدارس يتلقى الناشئة فيها مبادئ العلوم والرياضيات والفلسفة.

وقد ازداد عدد هذه المدارس وتطور بعضها فصار بمثابة (المعهد العالي) أو (الكلّية) وأهم هذه المدارس: مدرسة نصيبين، ومدرسة الرها(٣٢).

لقد أدّى اطلاع السريان على الفلسفة اليونانية إلى المزيد من الاهتمام بالطب اليوناني؛ فتطورت بعض المدارس الدينية إلى مدارس دينية طبية(٣٣) ونشأت كذلك مدارس علمية طبية(٣٤)

وفي الحقيقة فإن السريان هم ورثة الشرق القديم، لا من الناحية الجغرافية فحسب بل من الناحية الحضارية والعلمية. فقد امتد نفوذ الثقافة السريانية من الشام غرباً إلى العراق شرقاً، ووصل كذلك إلى فارس وإلى آسيا الصغرى وأرمينيا، وصارت السريانية لغة للتجارة والدبلوماسية في كلّ هذه البلدان، وتعدّتها إلى أواسط آسيا. وعلى ذلك فإن العلماء السريان استوعبوا الطب العملي القديم وجميع المؤثرات اليونانية التي جاءت في العصر الهلنستي. وفي المدارس الطبية السريانية جرى استيعاب الطب اليوناني النظري.

أما أهم الخطوات التي أنجزت في العهد السرياني فهي ترجمة (جوامع الاسكندرانيين) من اليونانية إلى السريانية. وقد قام بهذه الترجمة الطبيب والفيلسوف سرجيس الرأسعيني(٣٥)، الذي درس الطب في مدرسة الاسكندرية ثم عاد إلى مدينة رأس العين في الجزيرة الفراتية ليصبح رئيساً للأطباء وهناك قام بنشاط كبير في حقل الترجمة، فنقل إلى السريانية بعض أشهر أعمال أرسطو وجالينوس وفرفوريوس.

وقد دخل سرجيس الرأسعيني التاريخ باعتباره أحد أبرز شخصيات القرن السادس الميلادي: كان فيلسوفاً مشائياً، وطبيباً ترك بصماته على تاريخ الطب. لقد حاول سرجيس التوفيق بين آراء أرسطو وآراء جالينوس وفتح بذلك الباب لكثير من المفكرين في العصر الإسلامي.

وظلّت ترجمات سرجيس لأعمال جالينوس موضع تقدير في العالم السرياني إلى أن جاء حنين بن اسحق وتمكن من تجاوزها(٣٧).

لقد ظهرت في المرحلة السريانية من تاريخ بلاد الشام مؤلفات طبية عديدة، صارت من أهم مصادر المعرفة الطبية في العصر الإسلامي. وأبرز هذه المؤلفات أعمال شليمون وشمعون ويوحنا بن سرابيون..(٣٨).

وحينما ظهر الإسلام كانت بلاد الشام والعراق (وخاصة مدن الشمال والجزيرة: انطاكية، الرها، نصيبين، حرّان، آمد، راس العين) تتمتع بقدر كبير من الإطلاع على الطب القديم وخاصة قسمه النظري (اليوناني).

أما التطور الهام الذي حصل في هذه المرحلة (قبل الإسلام) فهو في جند يسابور، التي حقّقت قدراً كبيراً من التطور الذاتي، فصار أسلوبها المتميز في (التعليم الطبي) الذي يؤكد أهمية أن يكون التعليم في المشفى. وبذلك ساهمت جند يسابور، في إيصال هذه الأفكار سريعاً إلى بغداد.

مصير الطب اليوناني

لقد أخذ الأطباء اليونانيون القدامى (الإغريق) قسطاً كبيراً من معارفهم الطبية عن الشرق القديم، ويعترف مؤرخوهم بذلك. ثم حملوا بعد ذلك مشعل العلم فطوّروا نظريةً طبيةً ظلت قادرة على البقاء لعدة قرون. وكتب هؤلاء الطبّ بقسميه النظري والعملي، في مؤلفات عديدة أتيح لها الخلود.

لكن الإغريق لم يلبثوا أن فقدوا أهميتهم العسكرية (ومن ثم السياسية) وحينما قهرهم الرومان، فهل تمكن الرومان من أن يصبحوا خلفاء للإغريق في حقل العلوم الطبية؟

لقد عجز الرومان عن القيام بهذا الدور، فلا لغتهم حلّت محلّ اللغة اليونانية في التأليف، ولا هم تمكّنوا من نشر الطب اليوناني في أجزاء امبراطوريتهم الواسعة. وعلى ذلك فقد ظل الغرب الأوروبي متخلّفاً من ناحية المعرفة الطبية أو الممارسة السريرية.

والتفسير الوحيد المقبول، الذي يمكن أن يُعطى لاستمرار ازدهار الطب في الأقطار الشرقية من هذه الامبراطورية، هو أن هذه الأقطار كانت وريثة العلم القديم والحضارة العريقة. أما غرب أوروبا فلم يكن يمتلك هذا الماضي، الذي يسمح له بالاستفادة مما أحضره الرومان معهم من الشرق.

وإذا حاولنا هنا أن ندرس مثالاً واحداً، هو شبه جزيرة إيبريا (إسبانيا حالياً) قبيل الفتح الإسلامي، فإنّ التاريخ لا يحدّثنا عن وجود مستوى طبي متميز في تلك البلاد، في مرحلة ما قبل الإسلام. صحيح أن هذه البلاد تميزت عن غيرها من أقطار أوروبا الغربية بوجود علاقات ثقافية وحضارية قديمة مع الشرق إلاّ أن تأثير هذه العلاقات على مستوى الممارسة الطبية لم يكن كبيراً على ما يبدو. ولتفسير ذلك يكفي أن نتذكر أن التطور الهام الذي حصل للطب في الشرق كان في العصر (السرياني- القبطي)، أي بعد أن انقطعت العلاقات بين الشرق وايبريا، بسبب تدمير قرطاجة وبروز روما كعامل حاسم يحول دون استمرار هذه العلاقات.

لقد جاء الاسكندر إلى الشرق (وكان قصده ادخال الثقافة الهلينية)(٣٩) إليه، والذي حدث هو (إن الهلينية نفسها قد أخذت من الشرق ما أعطاها صبغة خاصة)(٣٩).

لكن أهم ما فعله الشرق تجاه الطب اليوناني هو أنه حفظه من الاندثار. فقد ضاع الطب اليوناني في غرب أوروبا: تأثيراً وتراثاً. أما في الشرق فقد ترجمَ إلى السريانية وإلى العربية. فلما ضاع من المخطوطات الطبية اليونانية قسم كبير بسبب عوادي الزمن أمكن معرفة محتواها من خلال ترجماتها العربية، التي تمكّن قسم منها من النجاة من هولاكو، أو من محاكم التفتيش الإسبانية ولولا هذه (الترجمات) لكان معظم (التراث) الطبي اليوناني قد صار في خبر كان.

وحينما نهضت أوروبا وأرادت العودة إلى المصادر الطبية اليونانية لم تجد منها إلاّ القليل، فصارت مضطرة إلى الاعتماد على العربية، أي على الترجمات العربية للطب اليوناني.

أما المؤلفات الطبية العربية فقد كانت أوروبا -في العصور الوسطى- قد اطلعت عليها وأدركت أهميتها، وقامت بترجمة جزء كبير منها إلى اللاتينية أو العبرية.

لقد عرفت أوروبا اللاتينية في فجر نهضتها المؤلفات الطبية العربية، ذلك أن هذه المؤلفات كانت قد تُرجمت من العربية إلى اللاتينية في سالرنو في القرن الحادي عشر (وبعيد ذلك)، ثم في طليطلة في القرن الثاني عشر (وما بعد ذلك) وصارت الحالة العلمية الموجودة في هذه المؤلفات هي المادة الوحيدة -تقريباً- التي يعتمد عليها دارسو الطب. فلماذا أرادت أوروبا اللاتينية الاطلاع على الأصول

الاغريقية للطب.؟ لا شك أن أحد عناصر الإجابة هو القائل بأن ذلك هو -بالتأكيد- مظهر من مظاهر الرغبة في الازدياد من العلم، ومظهر من مظاهر الحرص على معرفة (الأصول) التي أخذ عنها العرب. فالعرب كانوا -في مؤلفاتهم- يُجلّون ابقراط وجالينوس كثيراً، وقد رأى العلماء اللاتين ذلك فرغبوا -هم أيضاً- في معرفة ما كتبه أبقراط وجالينوس، وحرصوا على الاطلاع عليه اطّلاعاً مباشراً، ومن (مصادره). ولكن من أين لهم تلك المصادر؟ إن الأديرة القديمة هي الأماكن الوحيدة في أوروبا التي يمكن أن تكون مكتباتها ما تزال محتفظة ببعض المخطوطات الطبية اليونانية، ولكن عددها قليل، ولا يمكن أن تفي بالغرض. لا بدّ إذن من الاعتماد على المؤلفات العربية، والبحث عن المصادر الاغريقية، وإلى أن يتم العثور على (الأصول) اليونانية لا بد من الاعتماد على الترجمات العربية لهذه الأصول.

حينما عرفت أوروبا في نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة الطبّ العربي والطب اليوناني وضعت المؤلفين العرب في مصاف المؤلفين اليونان. وتشير إحدى الرسوم الأوروبية القديمة إلى الأساتذة الأربعة العظام في الطب: أبقراط، وجالينوس وحنين وابن سينا. وتشير وثائق أخرى كثيرة يعود تاريخها إلى العصور الوسطى إلى المكانة الرفيعة التي كان يحتلها بعض المؤلفين العرب في عالم التدريس الطبي: كابن ماسويه، وابن سرابيون، والرازي، والمجوسي، وابن الجزار، والزهراوي، وابن سينا وغيرهم.

كان الأوروبيون القدامى يعترفون بأهمية المؤلفين العرب في تاريخ الطب، ويقرّون بفضلهم، ويتحدثون عن اعتمادهم عليهم في دراسة الطب. فمن هو إذاً ذلك الذي ينكر فضل العرب؟

ومتى تم هذا النكران؟

علينا هنا أن نتذكر أن المؤلفين اليونان القدامى كانوا يعترفون بأهمية الشرق القديم في تاريخ العلم، ويقرّون بفضله، ويتحدثون عن اعتمادهم عليه في دراسة العلم. فمن هو إذاً ذلك الذي ينكر فضل الشرق القديم؟ ومتى تمّ هذا النكران؟

سؤالان متقاربان يشيران إلى جواب واحد. إلى الغرب الأوروبي الحديث الذي صار له وجه آخر بعد القرن الخامس عشر، وجه يعادي الشرق ويحاول أن يطمس كل آثاره الخيّرة في تاريخ البشرية، وجه يعود بالغرب إلى أيام حروب الفرنجة وحروب روما، ولكن هذا الموضع ليس بالموضع المناسب للتفصيل في هذه المسألة والسلام.

□

الحواشي

١-وشاهدنا هنا هو الجزء الموسوم (بتاريخ طب العيون عند العرب).

انظر: المرجع الأجنبي رقم (٣)

٢-كتب شتاينشنايدر Steinschneider في نهاية القرن الماضي كتاباً بعنوان (الترجمات العربية عن الاغريقية) "Die Aeabischen übersetzungen aus dem Griechischen" وأعيد طبع هذا الكتاب بالتصوير في Graz عام ١٩٦٠ وكان حنين بن اسحق قد كتب رسالة إلى علي بن يحيى المنجم عن الكتب الطبية التي ترجمت من الاغريقية إلى العربية، وقد اقتصرت على ذكر كتب جالينوس وقد نشر بيرغشتروسر هذه الرسالة وترجمها إلى الألمانية Bergstrâssea وقد أعاد الأستاذ عبد الرحمن بدوي نشر هذه الرسالة.

وفي هذه الرسالة الهامة يقيّم حنين الترجمات القديمة، وينقدها نقداً علمياً صارماً.

وهذا الكتاب من أوائل ما أنتجه العالم الألماني الكبير فوستنفلد Wüstenfeld وقد كتبه في شبابه، وفيه هنات كثيرة.

انظر: المرجع الأجنبي رقم (١٢) وحول كتاب لوكلير Leclerc

انظر: المرجع الأجنبي رقم (٨) وحول كتاب بروكلمان Brockelmann

انظر: المرجع الأجنبي رقم (١)

وحول كتاب مولر Müller انظر المصدر رقم (٤)

٤-حول أعمال هيرشبرغ Hirschberg وزميليه: انظر:

المرجع الأجنبي رقم (٤)، (٥)،(٦).

٥-كان لوكلير قد كتب عن الزهراوي (عام ١٨٦١).

انظر: المرجع الأجنبي رقم (٧)

وقد قام M.S.SPINK و G.L.LEWIS بترجمة جراحة الزهراوي إلى الانجليزية ونشراها مع تحقيق للنص العربي، واغنيا العمل بالملاحظات فائقة الأهمية. وعنوان الكتاب: On Surgery and ALBUCASIS instruments وقد نشره معهم ولكم Wellcome عام ١٩٧٣ في لندن

٦-ذلك أن دراسة (تاريخ الطب العربي) في المعاهد الغربية لا تتمّ في دوائر (تاريخ العلم) وإنّما في معاهد (الاستشراق)، وعلى ذلك فإن (مساهمة العرب) في تاريخ العلم تظلّ بعيدة عن اختصاص مؤرّخي العلم وعن مجال اشتغالهم اليومي. فالعرب ومنجزاتهم ما يزالون (في المنفى) بعيداً عن مؤرخي العلم.

٧-من المعروف أن الممارسة الطبية في العصور الموغلة في القدم كانت شأناً يهم الكهنة ورجال الدين والسحرة وإن زمناً طويلاً قد انقضى قبل أن يصبح (الطب) علماً يستند إلى الخبرة والقياس.

٨-ظهر الاختصاص في أمراض العين في مصر القديمة، وكان أطباء العين أصحاب مهنة معترف بها اجتماعياً في الألف الثاني قبل الميلاد.

٩-مثلاً: القوانين المنصوص عليها في (شريعة حمورابي) وقد كانت تهدف إلى منع المتطفلين والمدعين من القيام بالأعمال الطبية.

١٠-يشير هيرودت إلى أن الأطباء اليونانيين أخذوا عن مصر القديمة بعض المعارف المتعلقة بالعقاقير النباتية. ويشهد بأن مصر (معين من الأدوية لا ينضب).

١١-عرّب التراجمة العرب هذا المصطلح الفلسفي عن الاغريقية فقالوا (أُسْطُقُسّ)، وجمعوه على أُسْطُقُسّات، بمعنى (عنصر) Stoichos ويعود استعمال هذا المصطلح في العربية إلى عهد حنين بن اسحق (ق٩م = ق٣هـ)

١٢-بدأت هذه النظرية بالتبلور أيام أبقراط، واستمر تطورّها حتى أيام جالينوس حين أخذت شكلها النهائي.

عاش أبقراط بين (نحو ٤٦٠ق.م- نحو ٣٧٧ق.م)

وعاش جالينوس بين (نحو ١٢٠م- نحو ٢٠٠م)

١٣-(المرحلة الهلنستية) مصطلح أساسه (النسبة) إلى الهيلينيين. وهي المرحلة التي تبدأ بالاسكندر المقدوني الذي غزا الشرق. وتنسب هذه المرحلة إلى الهيلينيين (أي الاغريق وهم قدماء اليونان) لأنها مُيّزت بلقاء الحضارة الهلينية (اليونانية) بالحضارات الشرقية فهي تشغل في بلادنا -القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، وتمتد حتى الفتح الروماني. لكن المرحلة الهلنستية في تاريخ الطب في بلادنا تستمر على مدى الفترة الرومانية لأن الرومان ظلوا تحت النفوذ الطبي اليوناني، ولم يأتوا بجديد.

١٤-طلب بعض ملوك الفرس من مصر إرسال بعض الأطباء إلى فارس لمعالجة الأسرة المالكة.

١٥-أهم هذه المراكز وأشهرها قرطاجة (قرب مدينة تونس اليوم) ولكن المراكز التجارية الكنعانية كانت قبل ذلك قد وصلت حتى إلى قادش على شاطىء الأطلسي في ايبريا (ق. ١٢ ق.م).

وما لبثت قرطاجة أن أنشأت هي الأخرى مراكز تجارية لها: (ايبيزا) في جزر البليارد (في القرن السابع ق.م)، وغيرها.

ويعود تاريخ إنشاء قرطاجة إلى عام (٨١٤)ق.م وكان اسمها (قرت حدش).

ومن أهم المدن التي كانت تقوم بالتجارة في حوض المتوسط أوغاريت وصور الكنعانيتان. وأهم اهداف هذه التجارة هي الحصول على القصدير والنحاس والفضة من الغرب، وتصريف الصناعات الكنعانية كالأرجوان، أو المستوردات الأسيوية والافريقية.

وتشهد بذلك كتابات الاغريق القدماء وغيرهم من المؤرخين (مثلاً: ديودور الصقلّي، شمرابون)

١٦-وصل الصراع إلى قمته في نحو القرن السادس ق.م

١٧-محمد حرب فرزات (دلالات حضارية..) ص٦٥

١٨-عدنان البني (العلاقات بين الكنعانيين والإسبان..) ص٥٠

١٩-جرى اعتناق المسيحية وانتشارها تدريجاً وبشكل سرّي، وقد كانت المناطق المحرومة والطبقات الكادحة أسبق إلى التمسك بالدين الجديد. وقد قاوم الوثنيون -وخاصة السلطة- انتشار المسيحية بشتّى الوسائل.

ومع ذلك فقد اعتنقت مملكة الرها الآرامية المسيحية في القرن الأول بشكل رسمي (بيغو ليفسهايا، حبي). أما الدولة البيزنطية فلم تظهر تسامحاً مع المسيحية إلاّ أيام قسطنطين. ولا يمكن الحديث عن مسيحية بيزنطية إلاّ في القرن الرابع.

٢٠-انظر: دراسات (بيغو ليفسكايا، حبي، عطية)

٢١-عاش جالينوس في القرن الثاني الميلادي وقضى جزءاً من حياته في روما. لكنه كتب بلغته الأم اليونانية

٢٢-انظر: سزكين في (.. تاريخ الطب) ص٣٨

٢٣-نقصد بذلك تأليف (جوامع الاسكندرانيين) وسوف نفصل في ذلك بعد قليل.

٢٤-انظر :سزكين في (.. تاريخ الطب) ص٣٨

٢٥-نقصد بذلك (الأفلاطونية الجديدة) بشكل خاص.

(.. لأن الطب النظري كان قد ضيع موقفه قبل الإسلام، وخاصة عند اللاتين..)

٢٦-حول مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر انظر: مايرهوف: (من الاسكندرية..) ص٤٠-٥٣ (بترجمة بدوي)

يرى مايرهوف اعتماداً على دراسات عديدة أجراها مختصون أن الاسكندرية لم يعد فيها مدرسة فلسفية (وثنية) ولا مكتبة بعد نهاية القرن الرابع الميلادي.

وأهم هذه الدراسات هي دراسات برتشيا، وفرلاني.

انظر كذلك قنواتي: (المسيحية..) ص٦٨-٧٠

٢٧-Herophilos: اشتهر نحو ٣٠٠ق.م Exasistratos: عاش بين (٢٣٠-٢٥٠ق.م) تقريباً.

٢٨-الرقم موضع اختلاف بين الباحثين. انظر: مايرهوف ص٤٥

٢٩-قام بهذا العمل مجموعة من الأساتذة منهم: ستيفانوس Stephanas جيسيوس Gessios ماريونوس Marinos وعلى الأرجح فإن هؤلاء قد قاموا بعملهم هذا في القرن السادس الميلادي بالتعاون مع أنقيلاوس الذي ذكره القفطي

انظر:

مايرهوف (من الاسكندرية..) ص٤٥-٥٣ سزكين (تاريخ..) ص١٤٢ قنواتي (المسيحية) ص٦٩

٣٠-انظر: سزكين (تاريخ..) ص١٤٠-١٤٣

٣١-مثلاً: أريوس، نسطوريوس الشهيرين في تاريخ الانقسامات المذهبية المسيحية. انظر: قنواتي: ٧٨

٣٢-حول هذه المدارس، انظر: قنواتي: (المسيحية..) ص٧٦-٧٨ بيغوليفسكايا ص٩١-١٠٧

٣٣-انظر: حافظ (السريان..) وقد أفردت الباحثة عدداً من الصفحات لتلخيص أهم الدراسات في هذا الموضوع.

٣٤-جند يسابور على سبيل المثال: انظر: حافظ (السريان..) وكذلك بيغوليفسكايا ص١٠٠ قنواتي (المسيحية..) ص٨٠

٣٥-توفي سرجيس عام ٥٣٦م انظر: سزكين ص١٧٧ بيغوليفسكايا ٢١٩-٢٤٣

٣٦-تتلمذ في الاسكندرية على يد حنا فيلوبونس الذي كان بدوره أبرز تلامذة أمونيوس الاسكندري (بيغوليفسكايا ص٢٢٤)

٣٧-يكتب حنين آراءه في ترجمات سرجيس لأعمال جالينوس، يقوّمها وينقدها يُعلّق عليها، وذلك في رسالته الشهيرة إلى علي بن يحيى. انظر: بيغوليفسكايا ص٢٤٢ وكذلك: رسالة حنين حول كتب جالينوس (بيرغشترسر)

٣٨-انظر سزكين ص١٧٦-١٨٢

٣٩-قنواتي: (المسيحية..) ص٦٦

□

□ المصادر

المصادر العربية

١-طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق: فؤاد سيد - القاهرة -١٩٥٥

٢-الفهرست - ابن النديم - باعتناء فلوغل Flügel جزءان طبعة جديدة- بيروت ١٩٧٨- لايبزغ ١٨٧١-١٨٧٢

٣-أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القفطي - باعتناء: ليبرت Lippert - لايبزغ ١٩٠٣

٤-عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة - طبعة جديدة (رضا) -بيروت ١٩٦٥- باعتناء: موللر Müller- القاهرة: ١٨٨٢-١٨٨٤ جزءان

المراجع الأجنبية

□ Brockelmann. K.
Geschichte Der Arabischen Literature - Bd I, Weimar 1898 - B D , II Berlin 1902 - S I , Leidin 1937 - S I, Leiden 1937 - S II, Leiden 1938 - S III, Leiden 1939- 1942 - Bd I, II 2. Ed. (Anfloge) Leiden 1943.

□ Encyclopaedia Of Islam
Leden And London 1908-1938 - New Edition: Leiden And London 1960- Onward.

□ Hirshberg. J.
Geschichte Der Antenheilkunde - In; - Graesse - Saemisch - Handbuch Der Gesamten Augenhelknd - 12- Bd . Gesch . D. Ang. Im Alterthum. - Leipzig 1899.
13 -Bd. : (Gesch . D. Ang . Der Den Arabern). - Leipzig 1908- Gesch. D , Ang In Mittelalta

□ Hirschberg . J .
Die Arabischen Lehrbücher Der Angen Heilkunde. - Berlin , 1905.

□ Hirschberg, J. , Lippert , J.
Ali Ibn 'Isa, Erinnerungsbuch Für - Angenärzte. - Lipzig, 1904.

□ Hirschberg, J. , Lippert , J. , Mittwoch , E.
Die Arabischen Angenärzte. II . : 'Ammar, Halifa. - Salan , Ad - Din - Lepzig .1905

□ Leclarc, L.
La Chirurgie d'Abulcasis , - Paris , 1861.

□ Leciere, L.
Historie De La Médecine Arabe- I,II - Paris 1876.

□ Sartion G.
Introduction To The History Of Science - 3- Vol. - Baltimore 1937-1949

□ Sezgin . F
Geschichte Des Arabischen Schrifttums. - Bd. III. Leiden, 1970

□ Wüstenfeld, F.
Geschichte Der Arabischen äRzte Und Naturforscher .
Hildeshein 1963 (Erste Auflageöttin- Gen - 1840)

□

المراجع العربية

١-أدي شير ، مدرسة نصيبين الشهيرة ، (دار مكتبة العائلة) حلب

٢-أمين أحمد ، فجر الإسلام

٣-النبّي د. عدنان ، العلاقات بين الكنعانيّين والفينيقيّين والإسبان في الأزمنة الأقدم، في: (الثقافة العربية -الإسبانية عبر التاريخ) ، دمشق -١٩٩١- وزارة الثقافة

٤-بير غشترسر ، رسالة حنين بن اسحق إلى علي بن يحيى المنجم في ذكر ما تُرجِمَ من كتب جالينوس بعلمه، وبعض ما لم يُتَرْجَم. ترجمة: عبد الرحمن بدوي ، في: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١.

٥- بيغوليفسكايا نينا ، ثقافة السريان في القرون الوسطى ، ترجمة: د. محمد خلف الجراد ، موسكو -دار العلم- ١٩٧٩ ، حافظ د. شادية توفيق ، السُّريان وتاريخ الطبّ ، القاهرة (نهضة مصر للطباعة والنشر) ١٩٩٣

٦- حافظ.د. شادية توفيق ، السُّريان وتاريخ الطبّ، القاهرة (نهضة مصر للطباعة والنشر) - ١٩٩٣.

٧-حبّي. يوسف ، المراكز السُّريانيّة الثقافية ، إصدار خاصّ من مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد -١٩٨٥.

٨-الخطّابي. محمد العربي ، الطبّ والأطبّاء في الاندلس الإسلاميّة ، جزءان -دار الغرب الإسلامي -بيروت ١٩٨٨

٩-راشد رشدي ، تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي في: مجلة (الباحث)

١٠-سزكين. فؤاد ، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية فرانكفورت ١٩٨٤

١١-سورديل. دومنيك وجانين ، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي ، دار الحقيقة -بيروت ١٩٨٠

١٢-عطيّة جورج ، الأثر السرياني في الحياة الفكرية والعلميّة في بلاد الشام (دار مكتبة العائلة) حلب

١٣-غزلات محمد حرب ، دلالات حضاريّة في قراءة عربية لنصّين بونيّين من إسبانيا ، في: (الثقافة العربية - الإسبانية عبر التاريخ) ، دمشق -١٩٩١ -وزارة الثقافة

١٤-قنواتي الأب الدكتور جورج شحاتة ، المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر -بيروت

١٥-مايرهوف. ماكس ، من الاسكندرية إلى بغداد ، ترجمة: عبد الرحمن بدوي ،في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دار القلم -بيروت

١٦-واط. مونتغمري ، أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا ترجمة: جابر أبي لجابر ،وزارة الثقافة. دمشق ١٩٨١

□□□

الإعاشة والطب في التراث العربي الحربي

أحمد سعيد هواش

تدل دراسة التاريخ الحربي لجيش الفتوحات العربي، على أن القادة العرب قد اهتموا اهتماماً جيداً بإعاشة الجند، وتقديم الخدمة الطبية اللازمة لهم، سواء أكان ذلك في السلم أوفي الحرب، وذلك لما لهما من أهمية في حفظ صحة الجند، وحفظ حقوقهم، إذ إنهم عماد الجيش العربي الموكل إليه المهام الجسام في تنفيذ الفتوحات العربية المظفرة. وكذلك لما لها أهمية في رفع الروح المعنوية لجند الفتوحات وتأثيره في تحقيق النصر في الحرب..

ولأجل ذلك منع الخليفة "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه الجند من مزاولة أي عمل غير الجندية، وخصص لهم مقابل ذلك عطاءً من بيت المال، بعد تسجيل أسمائهم في سجل استحدثه تحت اسم "الديوان" وأخذ فيما بعد اسم "ديوان الجند"[1]، ويتم فيه تسجيل الجند وعائلاتهم وأبنائهم لضبط الأعطيات المقررة لهم، الأمر الذي جعل المحاربين يقاتلون وهم مطمئنو البال.

أما كيفية تقديم الأرزاق للجند العرب -آنذاك-، فقد جاء بالموسوعة العسكرية العربية[2]: "لم تكن هذه المسألة، تشكل بالنسبة إلى قادة الفتوحات هاجساً ملحاً يشغل بالهم، إذ لم يكن جندي الفتوحات بحاجة إلا للطعام والشراب والعلف لحصانه أو جمله، وكانت حاجاته الغذائية محدودة جداً، وتتألف من التمر واللبن، ولحوم الإبل، وما تنتجه الأرض من خضر...".

وفي تاريخ العرب وقصص حياتهم وحروبهم دورٌ كبيرٌ للتمر كغذاء رئيسي من أغذيتهم، بصورة تفسر لنا كيف استطاعوا أن يجدوا القدرة على أن يفتحوا البلاد والأمصار، ويقاتلوا الدول والجيوش، وليس في جوف المقاتل العربي سوى بضع تمرات، وقصة "ابن حمام السلمي" في معركة "بدر" تعطي صورة عن المحارب العربي القديم، لقد كانت قريش -آنئذٍ- تفوق رجال النبي صلى الله

[1] الجيش العربي في عصر الفتوحات، للدكتور إحسان هندي، الفصل الثالث، ص ٣١.
[2] الموسوعة العسكرية العربية، رئيس التحرير المقدم الهيثم الأيوبي - الجزء الأول ص١١٣.

عليه وسلم بثلاثة أضعاف أو أكثر... وقف الرسول ينَظم صفوفهم ويحثهم على القتال فقال: "والذي نفسي بيده لا يقاتلهم اليوم، رجل فيقتل صابراً محتسباً، مقبلاً غير مدبر، إلا أدخله الجنة، وكان عمر ابن الحمام قد انتحى ناحية يمضغ تمرات، فلما سمع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم رمى التمر وقال: "بخٍ بخٍ مابيني وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلني هؤلاء.. واندفع مع المندفعين-وقد عمل الرسول العربي "محمد" صلى الله عليه وسلم على حرمان العدو من موارده الاقتصادية في المعارك التي كانت تدور بينهم وبين أعدائهم ويسمى هذا بالمفهوم العسكري الحديث "تكتيك الأرض المحروقة"[3].

أما مقدار ما يذبح من الذبائح للجند، فقد سأل الرسول العربي محمد صلى الله عليه وسلم، في معركة "بدر" غلامين من قريش اقتادتهما دورية استطلاع من الجيش الإسلامي، ليعلم عدد أفراد جيش قريش فقال الرسول العربي:

- كم القوم؟...
- قالا : كثير.
- قال: ما عدتهم؟...
- قالا : لا ندري..
- قال: كم ينحرون كل يوم؟...
- قالا: يوماً تسعاً ويوماً عشراً

فقال الرسول العربي: "القوم مابين التسعمائة والألف"[4].

وفي العصر الأموي قام الحجاج بن يوسف الثقفي بتجهيز الجيش الذاهب لفتح السند، بقيادة البطل الشاب: "محمد بن القاسم الثقفي"، بكل ما يحتاج إليه من مؤن وتجهيزات، وقد بلغ من عناية الحجاج بتموين هذا الجيش عندما سمع أن الخل في هذه البلاد شحيح غاية الشحة، وأن جنوده قد لا يستغنون عنه في الطبخ والاصطباغ به، فعمد إلى القطن المحلوج فنُقِعَ في الخل، ثم جفف في الظل، ثم قال: "إذا صرتم إلى السند "فانقعوا هذا القطن في الماء، ثم اطبخوا به واصطبغوا..."[5].

وبذلك وفر هذا العمل المبتكر على هذا الجيش حمل الأوعية الزجاجية المعبأة بالخل، والمعرضة للكسر والعطب إضافة إلى عبء حملها ونقلها على ظهور الرواحل لمسافات شاسعة وإذا اهتم القائد الشهير "نابليون" بتأمين الطعام لجنوده، وقال مقولته الشهيرة:"إن الجيوش تزحف على بطونها"، فقام بنفسه بالإشراف على تموين جيشه، وجعل له المقام الأول ومكان الصدارة، معللاً ذلك بأن الجندي الذي امتلأت معدته يستطيع أن يحمل سلاحه ويمضي بعزيمة قوية، فيصل إلى غرضه سليماً معافى

---

[3] الرسول العربي وفن الحرب: "العماد مصطفى طلاس"، ص ٢٩٠.

[4] الرسول العربي وفن الحرب: "العماد مصطفى طلاس"، ص١٣٩.

[5] نيجان تهاوت، سلسلة اقرأ (العدد ١١٧)، تشرين الأول ١٩٥٢، دار المعارف.مصر، محمد عبد الغني حسن.

شديداً قوياً، فإن القادة العسكريين العرب الأوائل قد سبقوا "نابليون في هذا المضمار الهام، فقد كان القائد العربي "سعد بن أبي وقاص" معنياً بالشؤون الإدارية، ففي معركة "القادسية" كلف النساء دفن الموتى، وإسعاف الجرحى، ونقل السلاح والماء والغذاء"، كذلك القائد العربي "المثنى بن حارثة الشيباني"، أدرك أهمية حصول المقاتل على طعامه مهما كان الموقف عصيباً، وفي أي وقت كان، وذلك قبل "نابليون بمئات السنين...ففي معركة "سوق بغداد" أمر هذا القائد جنده بالاستيقاظ في آخر الليل وقال لهم: "أيها الناس أطعموا وتوضؤوا وتهيّؤوا..."[6] فأسرع الجميع يعلفون خيلهم، ويعدون سلاحهم ويستعدون للتحرك، وقد شبعت بطونهم، وارتوى ظمؤهم، وعلفت خيولهم. وفي موقعه "البويب"[7]، التي جرت في شهر رمضان، لم يشأ القائد العربي الكبير "المثنى بن حارثة الشيباني" أن يقاتل جنوده وهم صائمون، فأمر جيشه بالإفطار، ثم أخذ يطوف بينهم ويحثهم، ويذكرهم برسالتهم، ويستثيرهم، ويعرض أمامهم الوقائع الماضية والمواقف الخالدة لجيش العرب.

وقد عرف البطل "صلاح الدين الأيوبي" أهمية الماء بالنسبة إلى المحاربين وأنه لا يمكنهم العيش من دونه في الحرب، لهذا نجده في موقعة "طبريا"[8] يسعى لمنع الماء عن الصليبيين، والحر على أشده، وقد نجحت خطته ولم يستطع الصليبيون بلوغ الماء، وكان من نتيجة محاولتهم الوصول إلى منابع الماء أن تمكن القائد الذكي المدرب الحذر، الذي كان يراقب حركاتهم ويعرف مقصدهم، من حصارهم في النهاية وإلحاق الهزيمة بهم؛ وبهذا الفهم لتأمين الطعام والماء والحرص على توافرهما قبل المعركة استطاع العرب القيام بتنفيذ الفتوحات الواسعة، وأن تطأ سنابك خيولهم أرض فرنسا في معركة "بواتيه" المشهورة على يد البطل "عبد الرحمن الغافقي" وأرض الهند والسند بقيادة القائد الشاب: "محمد بن القاسم الثقفي"، وسائر الأقطار والأمصار بقيادة أبطال الفتوحات خالد بن الوليد، وقتيبة بن مسلم الباهلي، وطارق بن زياد وغيرهم... وذلك بتكاليف اقتصادية بسيطة "فالحرب عند العرب اقتصادياً كانت أزهد كلفة لأعظم انتصارات في التاريخ.

والحرب عند العرب امتدت لفتح (٢٧) مليون كيلو متر مربع... فإذا اعتبر المؤرخون والباحثون أن الألمان عباقرة في إيصال الامدادات والمؤن لجيوشهم التي كانت تقاتل على مسافة (٦٠٠٠) كم عن ألمانيا في الحرب العالمية الثانية وفي عصر الطائرات، فلماذا تجاهلوا العرب الذين قاتلوا على جبهتين بينهما (١٩) ألف كم في عصر البعير"[9] ومن ذلك نرى مدى اهتمام قادة الفتوحات العربية بتأمين الطعام والماء للجند، ونظراً لطبيعة تكوين الجيش العربي القديم، وطبيعة الحياة الاقتصادية التي كان يحياها المجتمع العربي -آنذاك- فقد ظهرت الحاجة الملحة لتأمين جند الفتوحات بالأرزاق والمؤن والمياه، وإذا ما علمنا أن العربي عاش في أرض غير ذي زرع وتكاد أن تكون

---

[6] جبابرة حرب- النقيب محمد فرج.
[7] جبابرة حرب- النقيب محمد فرج.
[8] جبابرة حرب- النقيب محمد فرج.
[9] كتاب مسائل الصراع العربي الإسرائيلي- إبراهيم مصطفى المحمود.

قاحلة، سوى بعض الواحات في تلك الصحراء المترامية الأطراف علمنا مدى صعوبة الحصول على لقمة العيش التي تقيه غائلة الجوع، ورغماً عن صعوبة المناخ وقلة الموارد، نرى هذا العربي مضيافاً كريماً محباً للضيف، يذبح له شاته التي يعيش من لبنها وفرسه التي يغزو بها.

وأن كتب التراث العربي العسكرية، لم تذكر كيفية تقديم الطعام وتحضيره لجند الفتوحات العربية بنص صريح، وإنما يوجد بعض الإشارات والتعليمات العابرة التي يمكن الاستئناس بها والاستنتاج منها مايدل على طريقة تقديم الأغذية للجند في الجيش العربي القديم، من ذلك النص المذكور في كتاب: "فتوح البلدان" للبلاذري، فقد ذكر هذا العلاّمة:"أن عمرو بن العاص" بعد أن فتح مصر ألزم كل ذي أرض تأدية ثلاث أرداب حنطة، وقسطي عسل، وقسطي خل، رزقاً للمسلمين تجمع في "دار الرزق" وتقسم فيهم"[10].

ومنه يستنتج أن الأطعمة كان تخزن في "دار الرزق"؛ وذلك بتقديم أصحاب الأراضي إياها، ومن ثم توزع على الجند ليقوموا هم أو عائلاتهم بتحضيرها وطهيها وتناولها مع أفراد عائلاتهم في زمن السلم.

وفي الحرب كان العرب يصطحبون معهم النساء في الغزوات والفتوحات لتشجيعهم على القتال والثبات في المعركة، وإسعاف الجرحى الذين قد يصابون في تلك المعارك، ومنه يستنتج بأن هؤلاء النسوة يمكنهم أن يكلفوا تحضيرَ الطعام وطهيه وتقديمه للمحاربين في أثناء فترات الراحة، وأن هذا العمل من الأعمال المألوفة قديماً، كما جرى في معركة "القادسية" حيث كلف القائد العربي "سعد بن أبي وقاص" النساء الأعمال الإدارية من دفن الموتى، وإسعاف الجرحى، ونقل السلاح والماء والغذاء"[11].

لهذا بعد تأمين الطعام والماء للمقاتل، بقي لاستكمال هذه التأمينات الضرورية الاعتناء بصحته، وقد اهتم الإسلام بأجهزة البدن فحذر الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم من الأكل الكثير وإدخال الطعام على الطعام "ماملأ ابن آدم وعاءً شراً من بطنه، حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه؛ فإن كان لابد فاعل ذلك فثلث لطعامه وثلث لشرابه، وثلث لنفسه"، ونهى عن النوم عقب الطعام حتى لا يسبب عسراً في الهضم، وأثبتت التجارب أن الأرق المستمر يؤدي إلى فقدان الذاكرة، قال الله تعالى: "وجعلنا نومكم سباتاً"[12]، أي لراحة الجسم وتجديد القوة؛ وحرّم الخمرة والميتة والدم ولحم الخنزير "كلوا من طيبات مارزقناكم" وكذلك الحديث الشريف "نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع"، وهو يحوي مبدأ الاقتصاد بالطعام والمحافظة على صحةالفرد، مما جعل هذا الحديث يأخذ اهتمام الجهات الطبية في إحدى المدن الألمانية فدونته على مدخل أحد مشافيها، لما يحوي من حكم وأسس غذائية وصحية. كما أن بعض الأطعمة هي بطبيعتها غذاء ودواء يقول الدكتور:"صبري

---

[10] الجيش العربي في عصر الفتوحات، د.إحسان هندي.

[11] القيادة والحرب عند العرب، السيد فرج، سلسلة اقرأ، العدد (٤٠٦)، دار المعارف.بمصر.

[12] سورة النبأ، الآية "٩"

القباني"[١٣]"من المؤكد أن للغذاء الرئيسي الذي يتناوله سكان الصحراء هو "التمر" وله أكبر الفضل باكتساب سكان الصحراء القوة والرشاقة، والطول والمناعة ضد الأمراض، حتى إن العلم لقب التمر بأنه "منجم" غني بالمعادن، وهذا غير فوائده الأخرى التي تجعل منه غذاءً كاملاً بكل مافي الكلمة من معنى"...

والله تعالى جعل من النظافة سبباً لمحبته، والنبي الكريم صلى الله عليه وسلم أمرنا بغسل اليدين قبل الطعام وبعده، وبين أن "الطهور شطر الإيمان"، وقال: "النظافة تدعو إلى الإيمان والإيمان مع صاحبه في الجنة. وكذلك أمر الرسول العربي محمد صلى الله عليه وسلم بالأخذ بالصحة الوقائية فقال: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوا عليه، وإذا وقع وأنتم بأرض فلا تخرجوا منها!" كما حذر عليه السلام من ترك أواني الطعام مكشوفة للهواء والحشرات ناقلات الأمراض، فقال: "غطوا الإناء وأوكوا السقاء، فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباءٌ من السماء لا يصادف إناءً مكشوفاً إلا وقع فيه"، ونهى أن يتنفس الشارب في الماء لأن هواء الزفير يلوثه؛ وأكد الإسلام على تعاطي الدواء والأخذ بالأسباب ليوافق العقل، والله تعالى لم ينزل داءً إلا وأنزل له شفاء.

هذه الأحاديث الشريفة كانت مع توجيهات وتعليمات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم المبدأ الرئيسي الذي بني عليه الطب العسكري في صدر الإسلام وسار عليه قادة الفتوحات العربية لاحقاً ففي معارك المسلمين الأولى "معركة الخندق"، كان الطب العسكري محققاً على أيدي نساء المسلمين، وكانت "رُفَيْدة الأسلمية"، أول ممرضة في الجيش العربي الإسلامي، إذ كانت تنصب خيمتها فيؤتى بالجرحى إليها فتضمد جراحهم وتقدم لهم كل مايطلبه الجريح من علاج وحنان وبذلك يعتبر العرب المسلمون أول من استخدم المشافي المتحركة، وكان ذلك بأمر من الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم الذي كان لأحاديثه الشريفة وتوجيهاته الشاملة أثرها الكبير في البنية الاجتماعية العربية الإسلامية.

وفي عصور الفتوحات العربية الإسلامية بدأ العرب بإنشاء المستشفيات الميدانية التي توجد بين وخلف القوات المتحاربة، وفي الخطوط الأمامية كان هناك نقاط طبية متحركة لتحقيق التأمين الطبي وتقديم الإسعافات للقوات المقاتلة؛ كما أنشئت -حينذاك- مراكز لتجميع الجرحى وتقديم العلاج الذي يحتاج إلى وقت طويل للمصابين الذين يمكثون بها حتى تمام شفائهم، وتطور الأمر بعد ذلك تطوراً عظيماً ليشمل تقديم خدمة طبية وإخلاء طبي سريعين إلى المراكز الطبية الخلفية (المشافي الثابتة)، وهي المستشفيات المبنية من الحجر في العواصم والمدن الكبرى منها ما اندثر بكامله، ومنها مابقي بعض أجزائه، ومنها ما احتفظ بتكوينه بشكل جيد، ومن أشهرها المستشفى "العضدي"[١٤]، في بغداد الذي بناه "عضد الدولة". ومن المستشفيات المشهورة أيضاً "البيمارستان النوري" في دمشق والذي

---

[١٣] كتاب "الغذاء... لا الدواء" للدكتور صبري القباني ص ١١٩.

[١٤] مجلة شؤون عربية (٣)، أيار ١٩٨١، تعليم الطب في العصور الإسلامية. د. كمال السامرائي.

بقيت منه بعض الأجزاء حتى الآن، وحُوِّلَ إلى متحف للعلوم العربية؛ وهو الذي أمر ببنائه الملك العادل "نور الدين محمود زنكي". وفي القاهرة البيمارستان المنصوري، وكذلك البيمرستانات المؤيدي قرب قلعة القاهرة الآن.

ويذكر أن هذه البيمرستانات كان يدخلها المرضى وفيها يحصلون على العلاج اللازم كما كان يتلقى الأطباء المتمرنون فيها العلوم الطبية على أشهر الأطباء العرب؛ مستفيدين من وجود المرضى النازلين في هذه البيمارستانات للتمرين العملي. وكان يقدم للمرضى الطعام المناسب لحالة المريض حسب وصفة خاصة من الأطباء العرب المختصين.

ويذكر أن أحد الأشخاص أراد أن يوهم الأطباء بأنه مريض لينزل إحدى هذا البيمارستانات ليستفيد من الطعام والمبيت، ظناً منه أن عمله هذا يمر دون أن يعرفه الأطباء ويكتشفون تمارضه... ولكن ظنه قد خاب حين أعلمه الطبيب العربي المختص، أن الضيافة لمدة ثلاثة أيام.

وكان لكل مشفى مدير، ورئيس أطباء وأطباء؛ من مختلف الاختصاصات، وصيادلة وخدم، وله موازنة تأتيه من بيت المال والهبات ومن أوقاف توقف له؛ كما كان في كل مستشفى مدرسة طبية حقيقية. وهكذا تخرج أطباء كبار من مستشفى "النوري" بدمشق أمثال: ابن النفيس، وابن أبي أصيبعة وغيرهم.

وتذكر المصادر العربية تقدم فن الجراحة عند العرب، فبعد أن كانت في البداية عبارة عن تضميد بسيط للجروح، كما كانت تفعل "رفيدة الأسلمية" التي اتخذت خيمة لمداواة الجرحى بناء على أوامر من الرسول العربي محمد صلى الله عليه وسلم؛ تطورت الجراحة في المشافي وقفزت إلى مصاف العلم الأكيد. وإلى مستوى راقٍ على يد الجراح العربي "أبي القاسم خلف الزهراوي (٣٢٥/٤٠٣هـ-٩٣٦-١٠١٣م). الذي ولد في مدينة "الزهراء" ومنها لقبه؛ وكانت مدينة مزدهرة جداً قرب "قرطبة"، وكانت مدرسة قرطبة الطبية شهيرة جداً، ولعل الزهراوي استفاد كثيراً من الحروب بين ملوك الطوائف ومداواة الجرحى، وقد ألف كتاباً شهيراً جداً يدعى "التصريف لمن عجز عن التأليف"؛ وهو موسوعة طبية جراحية ضخمة تضم فيما ينيف على الألف وخمسماية صفحة، وتبحث في جميع الأمراض والعلل والأدوية، والمؤسف أن هذا الكتاب لم يطبع بالعربية حتى الآن، إلا الجزء الأخير منه.

ولم تقتصر الجراحةالعربية على اسم "الزهراوي" بل أن أكثر الكتب العربية تحتوي على فصول طويلة خاصة بالجراحة أمثال: القانون لابن سيناء، والحاوي للرازي، والملكي لعلي بن عباس وغيرهم...

ويذكرأن الأطباء العرب أول من استعمل خيوطاً مصنوعة من أمعاء الغنم للخياطة، وهي مستعملة في أيامنا هذه تحت اسم "كاتكوت".

وبعد فهذا غيض من فيض فيما يخص ماقدمه العرب في ميدان الطب العسكري من حيث

التنظيم والاستعداد، والإمداد، والإخلاء، والمداواة، ولا يزال الطب الحديث يدين بالكثير منه للعلماء والأطباء العرب في العصور الوسطى عندما كانت الحضارة العربية في أوج ازدهارها، وإن الإنجازات العظيمة لأطبائنا العرب في العصر الحاضر التي انعكس أثرها في معارك الأمة العربية مع العدو الإسرائيلي، قد أثبتت للعالم أجمع أن العرب مازال لهم الباع الطويل في هذا المجال العلمي والإنساني الذي يمسح عن جبين البشر عذابات الألم، ويحفظ للإنسانية عافيتها وقدرتها على مواجهة تحديات الحياة وصولاً إلى مستقبل أفضل. فلنعد لتراثنا العربي الحربي ففيه كل مايهيب بنا أن نجعله قدوة لنا في تهيئة الجندي والقائد الذي يرث جند وقادتها الفتوحات العربية.

□

□ المراجع:

- القرآن الكريم.

١- الجيش العربي في عصر الفتوحات، الدكتور إحسان هندي.

٢- الموسوعة العسكرية العربية، رئيس التحرير المقدم الهيثم الأيوبي.

٣- الرسول العربي وفن الحرب، العماد مصطفى طلاس.

٤- تيجان تهاوت، سلسلة اقرأ العدد (١١٧) تشرين الأول ١٩٥٢، دار المعارف بمصر، محمد عبد الغني حسن.

٥- جبابرة حرب- النقيب محمد فرج- القاهرة.

٦- مسائل الصراع العربي الإسرائيلي- إبراهيم مصطفى المحمود- دمشق.

٧- القيادة والحرب عند العرب، السيد فرج، بسلسلة اقرأ، العدد (٢٠٤)، دار المعارف بمصر.

٨- نظرات في الإسلام، الأستاذ محمد راتب النابلسي- دمشق.

٩- تأملات في الطب والعلم والحياة، الدكتور عزة مريدن، منشورات اتحاد الكتاب العرب- بدمشق.

١٠- مجلة شؤون عربية، تصدر عن الجامعة العربية، عدد أيار ١٩٨١م، مقال الدكتور كمال السامرائي: تعليم الطب في العصور الإسلامية.

١١- مجلة الدفاع العربي- عدد تشرين الثاني ١٩٨٧م.

١٢- مجلة استراتيجيا- العدد (٨٠)، تشرين الأول ١٩٨٨م.

١٣- كتاب "الغذاء ... لا الدواء" للدكتور صبري القباني.

١٤- مجلة الثقافة، المكتب الثقافي السعودي، لندن- العدد (١٥)، لعام ١٤١٧هـ.

□□□

المأمـــون...
وراء محنـــة ابن حـنبل

محمد منذر لطفي

-١-

يعتبر المورخون أيام الخليفة العباسي المأمون صفحات مُشرقة في كتاب الخلافة العباسية، لأنها كانت ملأى بالثقافة والمعرفة... والعلم والأدب، لم تعكر صفوَها أيةُ حادثة سلبية... ماعدا حادثةً واحدة... هزّتِ العالم الإسلامي في ذلك الوقت هزّاً عنيفاً، وكانت إحدى محنه الكبرى وقضاياه العظمى التي تعرّض لها خلال التاريخ الإسلامي، وقد تجلّتْ تلك المحنةُ في الموضوع الذي طرحه المُعتزلة آنذاك.. والذي يُنادي بخلق القرآن.

والمُعتزلةُ -كما هو معلوم- فرقةٌ إسلامية، نادتْ بفلسفة دينية تعتمد على مايُقرُّه العقلُ المجرد فقط بالنسبة إلى الأمور كافة... بما في ذلك أمور العقيدة، وقد طال نقاشها في مجال البحوث الدينية موضوعاتٍ شتى.. وتشعّبَ فيها، وهو ما أدّى بتلك الفرقة إلى بحث أمور لم يبحثها علماءُ وفقهاء الفرق الأخرى.. ولا تعرّضوا لها، فنتج عن ذلك البحث إثارة موضوعاتٍ أدّت إلى مشكلات دينية- علمية كثيرة.. مُشابكة ومُعقّدة، لعلّ أشدَّها خطراً مقولتُهم بخلق القرآن.. التي راحوا ينادون بها... ويُهلّلون لها.. ويُناقشون الناس فيها.

وقد بدأتْ تلك الفرقةِ بإطلاق مقولتها المذكورة أيام الخليفة هارون الرشيد، حين بدأ الجدلُ حولها، وعاش مجتمعُ بغداد، بين أخذٍ وردٍّ... وقيل وقال.. وتبنٍّ وتركٍ، ولكنْ دونما إلزام من الخليفة بالقول بما أقرّتهُ المعتزلة، ولكنْ حين تولّى الخلافة ابنُهُ المأمونُ من بعده، وأخذ بما أقرّتهُ تلك الفرقة.. راح يُلزمُ طبقات المجتمع كافة الأخذ بقولها.. وتبنّى آراءها في هذا المجال، بل ويُجبرهم على ذلك، بناء على نصيحةٍ قدّمها له بعضُ علماء المعتزلة.. الذين رأوا في انضمامه إليهم نصراً كبيراً.. وربحاً ثميناً.. وفرصةً ذهبية لاتعوّض.. يجب الاستفادة منها لإجبار الناس على الأخذ برأيهم.. والقول بقولهم، فأشاروا على الخليفة أنْ يبدأ حملة الإجبار بخاصة العلماء من مُحدّثين ومُفكرين وفُقهاء.. لينتهيَ بعامة الناس من العاديِّين والمحدودين والبُسطاء.

-٢-

ومن المؤسف حقاً أنْ يُصدرَ الخليفةُ المأمون -الذي يُمثّلُ النجم الأكثر إضاءةً ولمعاناً في نجوم الخلافة العباسية... علماً وأدباً وفكراً -أوامره المشدّدة إلى قادة الشُرطة لإجبار الناس على الأخذ بقول المعتزلة، وإلا فإنهم يُطردون من وظائفهم ويُضربون بالسّياط إلى أنْ يأخذوا بما أقرّته تلك الفرقة من قول في هذا المجال.

ويروي الثّقات من الرُّواة أنّ المأمون أرسل إلى سبعةٍ من أكابر العلماء والمحدّثين في بغداد ممن أنكروا قول المعتزلة ليحضروا مجلسه في قصر الخلافة حتى يُناظرهم بنفسه، فلما حضروا أخذتهم الهيبة والرهبة، فقالوا بقول الخليفة.

وبدأ الناس في أرجاء العالم الإسلامي كافة يقولون بقول المعتزلة بعد أنْ راح المأمون "يجلد ويُعذّب ويقهر ويسجن ويقطع رزق كل شخص لايقول بقولهم"، ولكنّ أربعة من كبار العلماء والفقهاء لم يقولوا بقول المُعتزلة.. الذي كان يُجسّده الخليفةُ نفسه، فكتب إليهم.. واستدعاهم إلى مجلسه في قصر الخلافة، غير أنّ اثنين منهم طاعنَيْن في السِّن خشيا الإهانة والتعذيب.. فقالا بقول المأمون والمعتزلة، أما الإثنان الأخران فقد بقيا على رأيهما المخالف لرأي المعتزلة، بل وأصرّا عليه مهما كانت النتائج، واتبعا تعاليم دينهما السمحاء.. وتحدّيا من ثم الخليفة والمُعتزلة... ولم يخشيا أحداً في عقيدتهما الغراء.. أولُهما الإمام الجليل أحمد بن حنبل... وثانيهما محمد بن نوح أحدُ مشاهير علماء ذلك الزمان وفقهائه وقضاته.

-٣-

ولما تمكّنتِ الشُرطةُ من إلقاء القبض على الإمام ابن حنبل أُحضِر مُقيّداً إلى قصر الخليفة المأمون... وجرى بينهما الحوار التالي:

-المأمون: وقرابتي من رسول الله (ص) لأضربنّكَ يابن حنبل بالسّياط حتى تقول مثلما أقولُ في القرآن.

-ابن حنبل: وماتشاؤون إلا أنْ يشاء الله.

المأمون: خُذه من مجلسي يا جلاّد... وابدأ ضربه بالسّياط... إلى أنْ أُعطيك إشارة بالتوقف... وأشار إلى جلاد يقف بالقرب منه.

-ابن حنبل: بعد أنْ ضُرب السّوْطَ الأول يقول: بسم الله، وبعد الثاني: لا حول ولا قوة إلا بالله، وبعد الثالث: القرآنُ كلام الله غيرُ مخلوق، وبعد الرابع: لن يُصيبنا إلا ما كتب الله لنا.. إلى أنْ ضربه الجلاد تسعةً وعشرين سَوْطاً.. مع أنه واحدٌ من فقهاء الأمة الكبار... وأحدُ أئمّة المُسلمين الأربعة الذين عمّتْ شُهرة مذاهبهم وأصحابها الأمصار الإسلامية قاطبة.. ومع أنّ خصمَهُ الأمرَ

بالضرب أوسعُ خلفاء بني العباس معرفةً وعلماً... وأكثرهم اطلاعاً وتنوّراً.. وأشدّهم تقريباً للعلماء والفقهاء والمُحدّثين والأدباء إكراماً.

-٤-

والواقعُ يشير إلى أنّ موقف الإمام أحمد بن حنبل كان نابعاً من عقيدةٍ راسخة.. وإيمانٍ قوي متين لا يتزعزع مهما عصفتْ بصاحبه الأحداث والشّدائد الجسام، فقد كان على يقين تام أنه إذا وافقَ الخليفةَ المأمون على هواه.. وأخذ به، فإنّ المسلمين سيخضعون لذلك الهوى.. ولن يرتفع بعدها لسانٌ واحدٌ في العالم الإسلامي -على امتداد رقعته- يُنكرُ قول الخليفة.. ومن ورائه المعتزلة، ذلك القولُ الذي يُخالف آراء الجمهرة الغالبة من خاصة العلماء والفقهاء.. وعامة الناس والجمهور.

وفي اليوم الثاني أمر الخليفة المأمون عدداً من مفكري المعتزلة وعلمائهم ، وعلى رأسهم إسحاق بنُ إبراهيم الذي يُمثّلُ واحداً من أشهر أئمتّهم المشهود لهم بسعة العلم والاطلاع أنْ يُناظروا أحمد بن حنبل على ملأ من الناس، فجرتْ بين العالِمَيْن مُناظرةٌ مُطوّلة خلّدتها كتبُ علم الكلام.. أثبتُ هنا في هذه العجالة بعضَ مادار فيها من نقاش بين الرجلين.. وبعض ماورد من حوارٍ جعل كليهما لايتزحزح عن موقفه قيد أنمله:

-اسحق بن إبراهيم: ماتقول يا أحمد في القرآن الكريم..؟

-أحمد ابن حنبل: هو كلام الله.

-اسحاق: أمخلوقٌ هو...؟.

-ابن حنبل: هو كلام الله.. ولا أزيدُ عليها.

-اسحاق: مامعنى أنه تعالى سميعٌ بصير.

-ابن حنبل: هو كما وصف نفسه.. لأنه ليس كمثله شيء.

-اسحاق: فما معناه يا أحمد..؟

-ابن حنبل: قلتُ لكَ يا اسحاق... هو كما وصف نفسه.. ولا أزيدُ عليها أيضاً.

-٥-

ولما يئس اسحاق من استمرار المُناظرة، أرسل إلى المأمون يُعلمه بما جرى خلالها بعد أن طلب من الجند والحُرّاس إعادة أحمد بن حنبل إلى السجن ثانيةً.. وهو مُكبّلٌ بالحديد.

وجاءَهُ الجواب من المأمون بأنْ يُضربَ ابن حنبل من جديد.. وأنْ يبقى مُكبّلاً بأغلال الحديد.. وأنْ يُنقلَ إليه في طرسوس وهو على هذه الحال، وحين وصل إلى قصر الخلافة تلقّاه أحد الخدم الذين يرفضون سرّاً الأخذ بقول الخليفة والمعتزلة، ولما رأى ابن حنبل على تلك الحال من الذّلّ

والمهانة.. بكى.. ثم مسح دموعهُ... واقترب من ابن حنبل... وراح يهمسُ في أذنه قائلاً على عجل:

لقد عزَّ عليَّ والله يابن حنبل مانزل بكَ من بلاءٍ وهوان، فقد أحضر الخليفةُ سيفاً لم يُحضر مثله من قبل.. وهيَّأ نطعاً لم يُهيّءْ مثله من قبل أيضاً.. فاسأل الله الصبر.. فإنه سبحانه وتعالى مع الصابرين، ولابدَّ أن نرى بعد هذا الظلام فجراً.. وإنَّ مع العُسْر يُسرا.

فابتسم أحمد بن حنبل ابتسامةَ إشفاقٍ وإيمانٍ خالص وهو يقول لذلك الخادم: اسمعْ يا بُنيَّ ..لن أقول إلا كما قال أبونا إبراهيم الخليل عليه السلام عندما أُلقيَ في النار: (إنَّ علم الله بحالي .. يُغنيه عن سؤالي)، فامسحْ دمعك جيداً.. ولا تدعْ أحداً يراك.. فوالله الذي لا إله إلا هو إنكَ على حق.. وإنَّ الخليفة ومن ورائه المعتزلة على خطأ.

—٦—

وطلب الخليفةُ المأمون إدخال الإمام أحمد بن حنبل عليه، وكان الوقتُ ليلاً بعد صلاة العشاء، فلما أدخله الحرسُ عليه... نظر الخليفةُ إلى ابن حنبل وقال:

-وقرابتي من رسول الله.. لارفعتُ السيفَ عنكَ يا أحمد حتى تقول إنَّ القرآن مخلوق.

-فجثا أحمد على رُكبتيْه.. ثم نظر إلى السماء بعينيه... ودعا بما شاء اللهُ له أن يدعو في مثل تلك اللحظات الرهيبة... وبعد ذلك عاود نظره إلى الأرض دون أنْ يلتفتَ إلى الخليفة.. أو إلى أحد من رؤساء المعتزلة الذين كانوا يحيطون به إحاطة السِّوار بالمعصم. فما كان من المأمون -وقد أخذته هيبةُ هذا الإمام الجليل - إلا أن أمر بإرجاء المُناظرة والجلسة.. والتحدي والحديث إلى ليلة الغد.. وإعادة ابن حنبل إلى سجنه.

ولم يمض النصفُ الأول من الليل كما أجمع المُحدِّثون الثِّقاة كافة.. وكما أجمعتِ الروايات الصحيحة كافة أيضاً.. إلا وسُمعتْ صيحاتٌ مُتتالية اختلط فيها عويلُ النساء بصخب أصوات الرجال... أعقبتْها ضجةٌ وجلبةٌ غير عادية في قصر الخليفة المأمون.

وماهي إلى لحظاتٌ.. حتى أقبل الخادم مهرولاً باتجاه الغرفة التي سُجن فيها الإمام ابن حنبل بانتظار مناظرة ليلة الغد، وراح يوقظه من نومه.. وهو يقول:

"صدقتَ والله يا أحمد.. القرآنُ كلامُ الله غير مخلوق، لقد مات أمير المؤمنين يابن حنبل.. لقد مات قبل أنْ ينال منك".

وحين فتح أقرباءُ الخليفة المأمون وأهلهُ وصيَّتهُ بعد دفنه.. وجدوا فيها توصيةً لأخيه "المعتصم" بأنْ يُتابع السير على نهجه فيما يتعلق بإجبار الناس على الأخذ بقول المعتزلة، فما كان من الخليفة الجديد، إلاّ أنْ أحضر الإمام ابنَ حنبل إلى قصر الخلافة، وطلب من ابن أبي دؤاد كبير علماء المعتزلة الذي كان يجلس بجانبه مع لفيفٍ من القُضاة والعلماء أنْ يُناظروا ابن حنبل من جديد.

وجرتْ مناظرةٌ حامية الوطيس.. طويلة الزمن.. امتدَّت حتى الساعات الأولى من الفجر..

افتتحها الخليفة المعتصم بقوله:

-الخليفة المعتصم: ماذا تُحبُّ أن تقول يا أحمد في بدء المناظرة.. وأنتَ على ماأنتَ عليه من علم ودراية وفقه...؟

-الإمام أحمد: أُحبُّ أن أقول الآتي يا أمير المؤمنين:

أنا أشهد أنْ لا إله إلا الله.. وأنَّ محمداً عبده ونبيُّهُ ورسوله، وأنه ورد في الحديث الصحيح أنَّ جبريلَ عليه السلام أتى الرسول "محمد بنَ عبد الله" (ص) على شكل أعرابي أشعث أغبر ليعلِّم المسلمين أمر دينهم كما ذكر الرسول لصحابته بعدما غادرهم جبريل، وسأل الرسول عن الإسلام والإيمان والإحسان فكان جوابهُ عليه الصلاة والسلام ملخصاً بالآتي:

*- الإسلام: هو النطق بالشهادتين (شهادة أنْ لا إله إلا الله... وأنَّ محمداً رسول الله)، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً.

*- الإيمان: هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى. (طبعاً نحنُ ننسبُ الشر إلى أنفسنا أدباً مع الله)

*- الإحسان: هو أنْ تعبد الله كأنك تراه.. فإنْ لم تكن تراهُ.. فإنه يراك.

هذا هو الإسلام والإيمان والإحسان يا أمير المؤمنين، وليس في واحدٍ منها القولُ بخلق القرآن كما ترى وتسمع... أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنة رسوله أقول به.

-ابن أبي دؤاد أبرز علماء المعتزلة: جاء في الآية الثانية من سورة الأنبياء قولُ الله تعالى: [ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحْدَثٍ].. إلخ الآية الكريمة.. قلْ لي.. أفيكونُ "مُحدثٌ" إلا مخلوقاً يا أحمد..؟

-الإمام أحمد بن حنبل: قال الله تعالى في الآية الأولى من سورة(ص): [ص والقرآنِ ذي الذِّكر] فالذكر هو القرآن، وكلمةُ "ذكر" الواردة في الآية السابقة التي ذكرتها يابنَ أبي دؤاد ليستْ مُعرَّفةً "بألفٍ ولام".

-عالمٌ آخر: أليس الله هو القائل: [الله خالق كل شيء]...؟.

-أحمد بن حنبل: قال الله تعالى في الآية الخامسة والعشرين من سورة (الأحقاف): [تُدمِّرُ كلَّ شيءٍ بأمر ربها].. إلخ الآية الكريمة.. فهل دمَّرتْ إلا ما أراد الله..؟

-عالم معتزل ثالث: جاء في حديث ابن مسعود: "ماخلقَ اللهُ من جنةٍ ولا نارٍ... ولا سماءٍ ولا أرض.. أعظم من آية الكرسي". فما رأيُكَ بهذا الحديث يا أحمد..؟

- ابن حنبل: إنما وقع الخلقُ على الجنة والنار.. والسماء والأرض.. ولم يقع على آية الكرسي.. أي لم يقع على القرآن.. وهي جزء منه كما تعلمون.. ويعلم جميع المُسلمين كافة.

وتُتابعُ المُناظرة مسارَها على هذا النحو من الجدل والمنطق.. حتى إذا تعب المُتناظرون، طلب

الخليفةُ المعتصم إعادة الإمام أحمد إلى السجن، ثم عيَّن علمـاء آخرين ليُتابعوا مناظرته مساء اليوم التالي بعد صلاة العشاء.

وتنطوي سنواتُ الخليفة المعتصم... ثم سنواتُ الخليفة الواثق.. كما انطوتْ قبلها سنوات الخليفة المأمون، والإمام أحمد بن حنبل ثابتٌ على قوله ومعتقده.. صابرٌ على سجنه وعذابه.. مُحتسبٌ لله في محنته وابتلائه.. إلى أنْ تأتي خلافة المتوكل الذي كان أوّلُ مافعله بعد توليه أمور الخلافة إصدارَ أمرٍ (يمنع بموجبه إلزام الناس وإجبارهم على القول بخلق القرآن.. الذي كان يُنادي به المعتزلة... ومن سبقه من خلفاء أتوا بعد هارون الرشيد).

—٨—

ويهلُّ هلالُ احترام حرية العقيدة على العالم الإسلامي من جديد.. وتُشرقُ شمسُ الفرج على الإمام أحمد بن حنبل بعد ليل دامسٍ.. مرعبٍ وطويل، فيطلب الخليفةُ المتوكل إحضارَهُ إلى قصر الخلافة ليعتذرَ منه عمّا ألحقهُ به أسلافه الخلفاء الثلاثة من أذى المأمون والمعتصم والواثق وأوَّلُهمُ خاصة.

وحين يدخل ابنُ حنبل فناء القصر، ويتقدم من الخليفة المتوكل.. يتقدمُ الخليفةُ منه ليضمَّهُ ويُعانقهُ مُعتذراً بحرارة وحُرقة عمّا فات... طالباً الرحمة والمغفرة لأسلافه الخلفاء الثلاثة، ثم يلتفتُ إلى أمه التي كان لها دورٌ كبير في إطلاق سراح ابن حنبل والتي كانتْ تقف بجانبه عند استقباله للإمام أحمد ويقول:

((والله لقد أضاء القصر ومن فيه بدخول هذا العالم الجليل إليه يا أُماه)). ثم يتابع قائلاً: ((رحم الله أسلافي المأمون والمعتصم والواثق.. وغفر لهم ما ألحقوه من أذىً بهذا الشيخ الفاضل الذي يقطر وجهه نوراً وإيماناً.. والذي لم يكنْ صبره وتمسُّكهُ بعقيدته أثناء المحن إلا واحدة من خصاله الحميدة الكثيرة التي منَّ الله بها عليه)).

ثم يلتفتُ إلى الإمام أحمد ويقول له: أما أنتَ يابن حنبل.. فَلَكَ أنْ تعود إلى أهلك وذويك محترماً مُعزَّزاً بعد طول غياب... إنكَ على حق يا أحمد.. أجل إنكَ على حق.

ثم يُرسله مع بعض الجند والحرس إلى منزله على حصانٍ مُطَهَّم... وفي موكبٍ مهيب يليقُ به وبأمثاله بعد أن يُجزل له العطاء تعويضاً عن بعض مالحق به من ضرر مادي ومعنوي ..!

□

□ المصادر والمراجع والحواشي:

(١)- كتاب [المعتزلة ومحنة خلق القرآن] للأستاذ عبد التوّاب عبد الرحمن.
(٢)- محاضرة مطبوعة بعنوان: [خليفة يجلد إماماً] للأستاذ أنور الرفاعي.
(٣)- كتاب [المأمون.. والمعتزلة] للدكتور إبراهيم المعدّاوي.

□□□

التفكير الاجتماعي والاقتصادي في كتاب:
"إغاثة الأمة بكشف الغمة" للمقريزي

د. نجمان ياسين

كلية الآداب/ جامعة الموصل

على الرغم من أن المقريزي يفصح في أكثر من مؤلف تاريخي له، عن شعور تاريخي مرهف، واهتمام خاص بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي(١) إلا أن المؤسف يتجسد في غمط حقه ونسيان دوره في مجال الكتابة التاريخية المعبرة عن وعي بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، وقد استفزتني فكرة لأحد الباحثين المحدثين، نصها أن: "مأساة ابن خلدون في رأيي هي أنه لم يخلف وراءه تلامذة حملوا عنه علمه وتقدموا به إلى الأمام"(٢) وقرر باحث آخر:

"... أنه من الملاحظ أن المقريزي لم يطمح، أو لم يستطع الوصول إلى نواظم أو مقولات نظرية اجتماعية عامة، وإنما بقي، بشكل عام، ضمن الإطار العملي للمشكلة(٣). وإذا كان مرغليوث قد اكتفى بالحديث عن خطط المقريزي ولم يتطرق إلى آرائه الاجتماعية والاقتصادية ووصفه بأنه قلما يرتفع على المتوسط في أي جانب، فإنه قد واجهنا بحكم فيه تعميم بقوله: "ويبدو أنه لم يوجد كاتب عربي آخر سار عن نهج شبيه بنهج ابن خلدون"(٤) وتقصر د. سيدة إسماعيل كاشف تناولها للمقريزي على كتابه "المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار" فتفيد بأن: *"المقريزي في هذا الكتاب يصف المدن والأحياء المختلفة والأسوار والعمائر، ويتكلم أيضاً على السكان وعلى مشيدي العمائر المختلفة كما يتطرق إلى تاريخ مصر في العصور الإسلامية، ويعنى عناية خاصة كما ذكرنا بآثار الشعب المصري وحضارته آنذاك"(٥) بينما تشير إشارة مبتسرة إليه بما يخص اهتمامه بالتاريخ الاقتصادي(٦).*

ويبدو مما سبق، أن الآراء أعلاه تقع ضمن النسيان أو الإغفال لدور المقريزي وإسهامه المميز في حقل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي، وربما تعدت ذلك إلى إسقاط هذا الإسهام.. والواقع أن الباحث المتفحص لكتاب المقريزي، سيضع اليد على وفرة وغزارة من المعلومات التاريخية ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي التي أدرجت في بناء مرسوم، وعبرت عن منهج وفهم معين جعلت

من المقريزي مؤرخاً حصيفاً، عميقاً لا يقف عند حدوده الظاهرة التاريخية، بل يتجاوزها إلى الجوهر والقانون الذي يحكمها، ولعل هذا الاهتمام الخاص من المقريزي لا يقف عند كتاب"إغاثة الأمة بكشف الغمة" إذ نستطيع القول إنه يمتد إلى كتب أخرى(٧) بيد أن تطبيقنا سينصب على كتاب"إغاثة الأمة بكشف الغمة" لأنه يظهر بعمق ووضوح متانة العلاقة بين التفكير الاجتماعي والاقتصادي عند المقريزي، ولا يقف عند الجوانب الاقتصادية فحسب، شأن الكتابين الخاصين بالنقود والأوزان والمكاييل... فما هي طبيعة هذا الكتاب؟ وماذا درس فيه المقريزي؟ وما هي أبرز ملامح التفكير الاجتماعي والاقتصادي فيه وله؟ وهل استطاع المقريزي أن يقدم فيه أفكاراً ترقى لتبيان الأسباب والدوافع، وتدرك وبفهم عال الداء والدواء في الاقتصاد والمجتمع، ومن ثم الخروج بمفاهيم نظرية ومقولات عقلية تندرج ضمن الرؤية العلمية، وتغادر دائرة الجبرية والحتم الجغرافي والاقتصادي؟..

لقد حاولت في هذا البحث، أن أعتمد كثيراً على النصوص التي وردت في"إغاثة الأمة بكشف الغمة" ذلك أن الخروج بأحكام تحدد تفكير المقريزي اجتماعياً واقتصادياً، لن تكون كبيرة الإقناع للقارئ وللدارس والباحث، ما لم يقف على النص الأصلي، ومعروف أن في هذا احترازاً من تحميل النص أكثر ما يتحمل.

الكتاب أساساً يدرس المجاعات والكوارث الطبيعية والاجتماعية الذي حلت بمصر منذ العصور القديمة حتى عصر المقريزي نفسه حين برزت فيه سنوات الجدب والقحط ونقص المياه والآفات الطبيعية، ويحلل غلاء الأسعار والتضخم، ويظهر أن مصر بين سنتي ٧٩٦، ٨٠٨ هـ، الأمر الذي أثر في نفسه بعمق وأورثه حزناً شديداً(٨) وهذا يعني أن جانب المعاناة والمعايشة للمشكلة متوافرة فيه، فإذا علمنا أنه يتوفر على جانب العلم والمعرفة بطبيعة ما يحدث، أدركنا مدى الأصالة في كتابه هذا.

ابتداء يقرر المقريزي، أن هذه المجاعات والمحن مرتبطة بأسباب مشخصة، وأنها ليست قدراً لا يمكن الفكاك منه، إذ يرفض الاستسلام الجبري ويأخذ بمبدأ السببية، مقرراً أن ما تحدثه الطبيعة يمكن أن يتجاوزه الإنسان الذي بمقدوره تحاشي المجاعات أو الكارثة الطبيعية بالتخطيط والتصرف المستند إلى معرفة الأسباب والدوافع، فهي تنتهي بانتهاء هذه الأسباب المرتبطة بسوء السياسة الاقتصادية للمسؤولين في الدولة:

"وبعد فإنه لما طال أمد هذا البلاء المبين، وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن في ما مضى مثلها ولا مر في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لا يمكن زوالها، ولا يكون أبداً من الخلق إنفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون، ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون، ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته وعرفه من أوله إلى غايته علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، لا أنه كما مر من الغلوات وانقضى من السنوات المهلكات، إلا أن ذلك يحتاج إلى إيضاح وبيان ويقتضي إلى شرح وتبيان، فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر

العظيم، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، وأختم القول بذكر ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء"(٩).

فالمقريزي هنا لا يصف الداء فحسب وإنما يتجاوزه إلى وصف الدواء، فهو لا يقف عند النكبات والمجاعات، بل يسعى لوضع الحلول لزوالها، ولنا أن نسأل ما هي الأسباب التي تخلق هذه المحن والمجاعات في نظر المقريزي؟... يحدد المقريزي الأسباب في:

١ – من قصور مياه النيل أو فيضانه، ومن قحط وهبوب رياح وعواصف حارة ورملية أو جراد يأتي على الزروع أو وباء يتفشى ويجهز على الناس، وغير ذلك: "ثم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب في سنة ست وتسعين وخمسمائة: وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة، فانتهت الزيادة إلى اثني عشر ذراعاً، وأصابع، فتكاثر مجيء الناس من القرى إلى القاهرة من الجوع، ودخل فصل الربيع فهب هواء أعقبه وباء وفناء، وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع، فكان الأب يأكل ابنه مشوياً ومطبوخاً، والمرأة تأكل ولدها، فعوقب جماعة بسبب ذلك، ثم فشا الأمر وأعيا الحكام، فكان يوجد بين ثياب الرجل والمرأة كتف صغير أو فخذه أو شيء من لحمه، ويدخل بعضهم إلى جاره فيجد القدر على النار فينتظرها حتى تتهيأ، فإذا هي لحم طفل، وأكثر ما يوجد ذلك في أكابر البيوت. ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختفية... ثم تزايد الأمر حتى صار غذاء الكثير من الناس من لحوم بني آدم بحيث ألفوه، وقل منعهم منه لعدم القوت من جميع الحبوب وسائر الخضراوات وكل ما تنبته الأرض" (١٠).

ومع أن المقريزي يرسم هذه الصورة الدامية التي ترينا سعة حجم الكارثة الطبيعية والاجتماعية إلا أنه لا يرى في ذلك ثباتاً وديمومة، فالظاهرة الاقتصادية والاجتماعية نسبية، ولا تمتلك ديمومة أبدية، ذلك أن فهم أسباب المحنة يرتبط بتدخل المسؤولين في الدولة حيث بمقدورهم إيقاف النزيف الاقتصادي والاجتماعي واتخاذ إجراءات اقتصادية صارمة من شأنها أن تحد من الاحتكار وتخفض الأسعار وتخفف عن الناس وترفع البلاء عنهم: ففي الحديث عن الغلاء سنة ٣٥٨ هـ يقول:

"دخل القائد جوهر بعساكر الإمام المعز لدين الله، وبنى القاهرة المعزية، وكان مما نظر فيه أمر الأسعار، فضرب جماعة من الطحانين وطيف بهم وجمع سماسرة الغلات بمكان واحد. وتقدم الاتباع الغلات إلا هناك فقط، ولم يجعل لمكان البيع غير طريق واحدة، فكان لا يخرج قدح قمح إلا ويقف عليه سليمان بن عزة المحتسب" (١١).

ويقدم المقريزي دليلاً ثانياً على إمكان تدخل الدولة لرفع الغلاء والتصدي للنكبات والمجاعات وتقليص تأثير الكوارث الطبيعية، عندما يتحدث عن مجاعة سنة ٣٩٨هـ بسبب زيادة مياه النيل أربعة عشر ذراعاً، وكيف تصرف الحاكم بأمر الله لمعالجة هذه المجاعة:

"... فعظم الأمر، وكظ الناس الجوع، فاجتمعوا بين القصرين، واستغاثوا بالحاكم في أن ينظر لهم، وسألوه ألا يهمل أمرهم، فركب حماره وخرج من باب البحر، ووقف وقال: –أنا ماض إلى

جامع راشدة، فأقسم بالله لئن عدت فوجدت في الطريق موضعاً يطؤه حماري مكشوفاً من الغلة لأضربن رقبة كل من يقال لي إن عنده شيئاً منها، ولأحرقن داره وأنهبن ماله- ثم توجه وتأخر إلى آخر النهار، فما بقي أحد من أهل مصر والقاهرة وعنده غلة حتى حملها من بيته أو منزله وبثها في الطرقات، وبلغت أجرة الحمار في حمل النقلة الواحدة ديناراً، فامتلأت عيون الناس، وشبعت نفوسهم وأمر الحاكم بما يحتاج إليه كل يوم، فقرضه على أرباب الغلات بالنسيئة، وخيرهم بين أن يبيعوا بالسعر الذي يقرره بما فيه من الفائدة المحتملة لهم وبين أن يمتنعوا فيختم على غلاتهم ولا يمكنهم من بيع شيء منها إلى حين دخوله الغلة الجديدة، فاستجابوا لقوله وأطاعوا أمره، وانحل السعر وارتفع الضرر، ولله عاقبة الأمور"(١٢).

ويورد مثلاً ثالثاً يبين كيف أن الأمر بأحكام الله قد عالج الغلاء في زمنه تأكيداً لقدرة الدولة في دفع البلاء عن الناس وتحجيم الغلاء:

"... فختم على مخازن الغلات وأحضر أربابها وخيرهم في أن تبقى غلاتهم تحت الختم إلى أن يصل المغل الجديد، أو يفرج عنها وتباع بثلاثين ديناراً كل مائة أردب، فمن أجاب أفرج عنه، وباع بالسعر المذكور، ومن لم يجب أبقى الختم على حواصله.

وقدر ما يحتاج إليه الناس في كل يوم من الغلة، وقدر الغلال التي أجاب التجار إلى بيعها بالسعر المعين، وما تدعو إليه الحاجة بعد ذلك، غلات الديوان على الطحانين بالسعر، فلم يزل الأمر على ذلك إلى أن دخلت الغلة الجديدة، فانحلت الأسعار، واضطر أصحاب الغلة المخزونة إلى بيعها خشية من السوس، فباعوها بالنزر اليسير، وندموا على ما فاتهم من البيع بالسعر الأول"(١٣) ويحدد المقريزي أسباب الغلاء الفاحش الذي وقع في عهد المستنصر بسبب قصور مياه النيل وغياب المزارعين واختلال منظومة الري إضافة إلى ضعف السلطنة وانحلال أمور الدولة سياسياً والمتمثل في استيلاء الأمراء على مقاليد الأمور. بحيث عمت الفتن بين البدو وغابت الطمأنينة وافتقد الأمان، وساد الخوف، وانتشر الوباء، واشتعلت الأسعار، ووصل الأمر إلى أن الناس:

"... أكلت الكلاب والقطط حتى قلت الكلاب، فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنانير، وتزايد الناس حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، وتحرر الناس، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب، فإذا مر بهم أحد ألقوها عليه ونشلوه في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه. ثم آل الأمر إلى أن باع المستنصر كل ما في قصره من ذخائر وثياب وأثاث وسلاح وغيره، وصار يجلس على حصير، وتعطلت دواوينه، وذهب وقاره، وكانت نساء القصور يخرجن ناشرات شعورهن يصحن: "الجوع! الجوع!" يردن المسير إلى العراق، فيسقطن عند المصلى، ويمتن جوعاً(١٤).

فالمقريزي في تشخيصه الدقيق للبلاء والكارثة، لا يقف عند حدود المسألة الطبيعية، وإنما يتعداها إلى سياسة الدولة الاقتصادية وإلى دور المحتكرين في التخريب الاقتصادي من أمراء وتجار مياسير، ولذا فهو يستكمل تفكيره بشأن الغلاء والمجاعات إلى إيراد أسباب أخرى لهما تتمثل في:

٢- الأسباب السياسية والإدارية:

أن الفوضى السياسية في زمن المماليك قد تداخلت مع الاختناقات الاجتماعية والاقتصادية، فالحكام قد اتصفوا بسياسة مالية خرقاء ولم يكن ليعنيهم سوى تكديس الأموال من خلال منح الوظائف والرتب الإدارية المؤثرة، لقاء المال أو الرشاوي، فتم بيع وظائف كبرى واشتريت وظائف عسكرية وسياسية وإدارية ودينية وفكرية، وكان من الطبيعي لمجموعة من الفاسدين، الجاهلين الذين أحرزوا مواقعهم بطرق غير مشروعة، أن يقوموا بممارسات اقتصادية واجتماعية ذات مردود مدمر على الدولة والمجتمع وحياة الناس:

"وأصل هذا الفساد ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال، فلم يكن بأسرع من تقلده ذلك العمل وتسليمه إياه، وليس معه وما وعد به شيء قل ولا جل، ولا يجد سبيلاً إلى أداء ما وعد إلا باستدانته بنحو النصف مما وعد به، مع ما يحتاج إليه من شارة وزي وخيول وخدم وغيره، فتضاعف من أجل ذلك عليه الديون، ويلازمه أربابها. لا جرم أن يغمض عينيه ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس، لا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج إلى أن يقرر على حواشيه وأعوانه ضرائب، ويتعجل منهم أموالاً، فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا، ويشرئبون لأخذها بحيث لا يعفون ولا يكفون، ثم ينساق البائس في جمع الأموال التي استدانها إذا أتته استدعاءات من الأمراء وحواشي السلطان، أو نزل به أحد منهم إن كان المتولي متقلداً عملاً من أعمال الريف، فيحتاج له إلى ضيافات سنية ومقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك بحسب الحال. ولا يشعر مع ذلك إلا وغيره قد تقلد ذلك العمل بمال التزم به، وقد بقيت عليه جملة من الديون، فيحاط على ما يوجد له من أثاث وحيوان وغيره. ويشخص في أنحس حال. وقد أحيط كما ذكرنا بماله، ويعاقب العقوبات المؤلمة، فلا يجد بداً من الالتزام بمال آخر، ليقلد العمل الأول أو غيره من الأعمال. فلما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم، اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم، فقلت مجابي البلاد ومتحصلها، لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولادة عليهم، وعلى من بقي منهم، وكان هذا الأمر كما قلنا مدة أيام الظاهر برقوق...."(١٥)

هكذا إذن يرينا المقريزي أن الفساد يبدأ من الرأس ليدب في الجسد، وأن أعلى الهرم السياسي عندما يكون مخلاً فإن الانحلال سيجرف جوانبه وقواعده، معبراً برصده الذكي عن تأثير سوء الإدارة والرشوة وعدم كفاية أصحاب المناصب، على الأحوال الاجتماعية لسكان الريف وعلاقة ذلك بتدمير

اقتصاده وهجرة سكانه وإفقارهم، ليدهموا المدن ويثيروا الكثير من المشكلات، فتتفاقم المجاعة وتشتد وطأة الأسعار والغلاء، ويقرر بمرارة أن إهمال الدولة للأمور يورث البلاء ويضر بالناس موحياً بإدانة للترف والمترفين:

"وتزايدت غباوة أهل الدولة، وأعرضوا عن مصالح العباد، وانهمكوا في اللذات لتحق عليهم كلمة العذاب (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)(١٦).

وواضح هنا الربط الذي يقيمه المقريزي بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي واقتصادي وفق رؤية ترى في الظاهرة أكثر من وجهة، وتصل إلى أكثر من سبب محرك لها، ومن هنا فهو يضيف إلى أسباب الغلاء، أسباباً أخرى تتمثل في:

٣- الأسباب الاجتماعية والاقتصادية:

يرجع المقريزي ارتفاع غلاء الأطيان، أي القطائع والأراضي الزراعية في الريف إلى علاقة المصلحة ذات الطابع النفعي المتبادل بين الولاة في الدولة وبين أصحاب الملكيات الكبيرة في تحالف صريح لاستنزاف فلاحي الريف عبر تشديد بدلات إيجار الأراضي واستخدامهم في أعمال السخرة، وتسخيرهم لتحقيق مآرب وفوائد لمصلحة المتنفذين من كبار المسؤولين في الدولة وأصحاب الشأن:

" وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتولفون إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم، فأحبوا مزيد القربة منهم ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر. فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يداً يمنون بها إليهم، ونعمة يعدونها إذا شاءوا عليهم. فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام. حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث. لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين إلى ما ذكرنا، وبلغت قيمة الأردب من القمح المحتاج إلى بذرة ما تقدم ذكره وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها. وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على أرباب الزراعة، سيما في الأرض منذ كثرت هذه المظالم، منعت الأرض زكاتها، ولم تؤت ما عهد من أكلها، والخسارة يأباها كل واحد طبعاً ولا يأتيها طوعا. ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولى الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم، وعظمت في احتجار أسباب الرفه نهمتهم، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجى انحطاطه فخرب بما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب، ولعجز الكثير من أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلو البذر وقلة المزارعين.

وقد أشرف الإقليم لأجل هذا الذي قلنا على البوار والدمار"(١٧) ويولي المقريزي أهمية خاصة

النقود ولدورها في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عاداً إياها من أسباب الغلاء والمجاعات، وأن لها علاقة وطيدة بالركود والكساد الاقتصادي. فهو يركز على قيمة الذهب بالدرجة الأساس، مع الأخذ بنظر الاعتبار إدراكه لدور النقود في تحقيق الرخاء إذا خلت من الزيوف والغش، وتمييزه للنقد الثمين عن النقد الرخيص، فقد أكد المقريزي أن الارتفاع الفاحش في الأسعار يرجع إلى طرح كميات كبيرة من النقد ورواج الفلوس المصنوعة من النحاس(١٨) ويبين المقريزي دور الحاشية في التخريب الاقتصادي وخلق الاختناق في المجتمع بقوله:

"... وجاءت حاشية السلطان ومماليكه على الناس، وطعموا في أخذ الأموال والبراطيل والحمايات، وضربت الفلوس توقف الناس فيها لخفتها. فنودي في سنة خمس وتسعين وستمائة أن توزن بالميزان وأن يكون الفلس زنة درهم، ثم نودي على الرطل منها بدرهمين، وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزنا لا عداً"(١٩). فثمة علاقة بين السيولة النقدية والتضخم وبين ارتفاع الأسعار، وثمة علاقة بين وجود كميات ضخمة من النقود النحاسية وبين الغلاء وتصاعد الأسعار، وثمة تركيز للمقريزي على الذهب وعده بمثابة مقياس للقيمة ووسيلة خلاص من الغلاء والأزمات(٢٠) مشيراً إلى أن وجود الذهب والفضة مع كميات كبيرة من الفلوس النحاس، قد أفضى إلى إنقاص القيمة الشرائية لهما بسبب التضخم(٢١).

ويتجلى التفكير الاجتماعي والاقتصادي بشكل ساطع وعميق لدى المقريزي في تحديده لفئات المجتمع في عصره، وفق ما يلي:

١- أهل الدولة.

٢- أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية.

٣- الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويقال لهم أصحاب البز، ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة.

٤- أهل الفلح وهم أهل الزراعات والحرث، سكان القرى والريف.

٥- الفقراء، وهم جل الفقهاء وطلاب العلم، والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم.

٦- أرباب الصنائع والأجراء أصحاب المهن.

٧- ذوو الحاجة والمسكنة، وهم السؤال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم(٢٢).

ولا يملك الباحث سوى الإعجاب، وهو يقرأ تحليل المقريزي للوضع الاقتصادي لهذه الفئات الاجتماعية، فأهل الدولة من كبار الوزراء والمسؤولين يجنون الأموال الكثيرة على حساب بقية فئات المجتمع، وهم يتصورون أنهم قد زادوا أموالهم. بينما يشير واقع الحال إلى انخفاض قدرتهم الشرائية بسبب التضخم:

"فأهل الدولة لو ألهموا رشدهم، ونصحوا أنفسهم، لعلموا أنهم لم ينلهم ربح البتة بزيادة الأطيان، ولا بغلاء سعر الذهب الذي كان أصل هذا البلاء، وسبب هذه المحن، بل هم خاسرون، وأن ذلك من

تلبيس مباشر لهم لنيلهم ما يحبون من أعراضهم، (ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله)(٢٣). أما أثرياء التجار وأولو النعمة والترف فإنهم يحققون أرباحاً معبرة في فترات الغلاء بيد أن قيمة نقودهم تنخفض عما كانت سابقاً لتناقص قدرتها الشرائية وقياسها بالفلوس:

"... فإن التاجر إذا استفاد مثلاً ثلاثة آلاف درهم في بضاعته، فإنما يتعوض عنها فلوساً أو عشرين مثقالاً من الذهب ويحتاج إلى صرفها فيما لا غنى له عنه من مؤونته ومؤونه عياله، وكسوته وكسوة عياله، فهو لو تأمل لا تضح له أنه لما كان أولاً يستفيد في مثل هذه البضاعة ألف درهم مثلاً، أنها تغني عنه في كلفته أكثر مما تغني عنه هذه الثلاثة الآلاف درهم من الفلوس بكثير. فالبائس لغباوته يزعم أنه استفاد وفي الحقيقة إنما خسر، ولسوف عما قليل ينكشف له الغطاء، ويرى ما له قد أكلته النفقات، وأتلفه اختلاف النقود.."(٢٤).

بينما تحقق الفئة الثالثة من أرباب المعايش والمهن الأرباح والفوائد الكبيرة مستغلة هذه المحن، وتشترك معها الفئة السادسة في تحقيق هذه الأرباح(٢٥).

أما فئة الفلح، فيقصد بهم أصحاب الأراضي من مزارعين وفلاحين، ويرى أن معظم الفلاحين قد أهلكوا بفعل المجاعات والأوبئة، بينما حقق المزارعون ما يرضيهم من فوائد مالية(٢٦).

ويتألق المقريزي في حديثه عن فئة الفقراء الذين هم أكثر الفقهاء وطلاب العلم وموظفي الدولة، ليجسد ما لحقهم من أذى واصفاً إياهم بأنهم:

"ما بين ميت أو مشته للموت" بسبب سوء ما أصابهم من أضرار وفاقة وضعف في القدرة الشرائية بسبب التضخم:

"... فإن أحدهم إذ أتته مالة درهم مثلاً فإن ما يأخذ عنها فلوساً أو ثلثي مثقال ينفق ذلك فيما كان ينفق فيه من قبل عشرين درهماً من الفضة. فلحقهم من أجل ذلك القلة والخصاصة، وساءت أحوالهم"(٢٧).

أما القسم الأخير من الفئات الاجتماعية، فهم أهل الخصاصة والمسكنة، ففي معظمهم جوع وبرد، ولم يبق منهم إلا أقل القليل(٢٨).

إن المفارقة المثيرة في تحليل المقريزي لهذه الفئات الاجتماعية، هي اشتراك أهل الدولة وأثرياء التجار بالثراء من جهة، وبروز الفئات أهل المعاش والحرفيين مستغلين ظروف المجاعات والكوارث لتحقيق عوائد مالية عالية من جهة أخرى، بينما كان المثقف والعالم والمفكر والموظف يندرج ضمن فئة الفقراء، ولا يعاني اختناقات المجاعة والكوارث فحسب، وإنما يعاني أيضاً نهم أهل الدولة وكبار المسؤولين وجشعهم وطمعهم وسوء تصرفهم، مثلما يعاني أنانية التجار المحتكرين المستفيدين من الأوضاع الاستثنائية.

□

▢ المصادر والمراجع:

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي(ت ٨٤٥ هـ)
إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقديم: د. سعيد عبد الفتاح عاشور، كتاب الهلال، العدد ٤٧٢، القاهرة ١٩٩٠.

١- انظر:
شذور العقود في ذكر النقود، النجف ١٩٦٧.
الأوزان والأكيال- نشر "تخمن" ١٧٩٨.

٢- الخالدي، طريف
بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط١، دار الطليعة/ بيروت ١٩٨٢، ص ٣٨.

٣- تيزيني، طيب
مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١، ص ٣٩٨.

٤- مرغوليوث
دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة: د. حسين نصار، دار الثقافة/ بيروت، ص١٧٢-١٧٣.

٥- مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي/ القاهرة ١٩٧٦، ص٦٥.

٦- المرجع نفسه، ص١٠٠.

٧- انظر: شذور العقود والأوزان والأكيال، ورد من قبل في ١.

٨- المقريزي، إغاثة، ص ١٢(المقدمة).

٩- المقريزي، إغاثة، ص ٢٧- ٢٨.

١٠- المصدر نفسه، ص ٦١- ٦٢- ٦٣.

١١- المصدر نفسه، ص٤٠-٤١.

١٢- المصدر نفسه، ص٤٥-٤٦.

١٣- المصدر نفسه، ص٥٨-٥٩.

١٤- المصدر نفسه، ص٥٤-٥٥.

١٥- المصدر نفسه، ص٨١-٨٢-٨٣.

١٦- المصدر نفسه، ص٨٤.

١٧- المصدر نفسه، ص٨٤-٨٥-٨٦.

١٨- المصدر نفسه، ص١١٧.

١٩- المصدر نفسه، ص١١٧-١١٨.

٢٠- المصدر نفسه، ص١٢٤.

٢١- المصدر نفسه، ص١٣٧-١٣٨.

٢٢- المصدر نفسه، ص١٢٠.

٢٣- المصدر نفسه، ص١٢١-١٢٢.

٢٤- المصدر نفسه، ص١٢٢.

٢٥- المصدر نفسه، ص١٢٣-١٢٤.

٢٦- المصدر نفسه، ص١٢٣.

٢٧- المصدر نفسه، ص١٢٣-١٢٤.

٢٨- المصدر نفسه، ص١٢٤.

▢▢▢

ـ مفهـــوم النفـــس عند أبي حيـــان التوحـــيدي ـ

ماجدة محناية

النفس *تمام الجسم وهي جوهـر الإنسان، والإنسان إنما هو إنسان بالنفس"والإنسان له صورة بحسب قبوله من النفس، والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن أو تدبيرها فيه."*[1] *والنفس وإن كانت تحلُّ في الجسم فهي قائمة بذاتها، وغير ملابسة للجسم كملابسة الدهن للماء، ولا تابعة للمزاج، أي أنه لاعلاقة لها مع الجسم ولاصلة ولا فعل ولا انفعال ولاتحريك ولا تصريف ، وإنما نقول إن النفس في الجسم بمعنى أن قواها هي السابحة فيه، والبادية عليه" وإن كانت النفس هي التي تحيي الإنسان وتحرّكه، وكان كل محرك يحرك غيره حيّاً قائماً موجوداً، فالنفس إذاً حية قائمة موجودة."*[2]

فالنفس حية مادام الإنسان حيّاً، لأنها متصلة بالنفس الكلية، وهي التي تحيي الإنسان وتدبّره وتحرّكه، والنفس نافذة في جميع أجزاء الجسم الذي له نفس، فهي بهذه الحركة الدائمة حية.

يقول: "إن النفس غنية بذاتها مكتفية بنفسها، غير محتاجة إلى شيء خارج عنها، وإنما عرض لها الحاجة والفقر إلى ما هو خارج عنها لمقارنتها الهيولى، وذلك أن أمر الهيولى بالضد من أمر النفس في الفقر والحاجة، والإنسان لما كان مركباً منها عرض له التشوّف إلى تحصيل المعارف والقنيات"[3].

فالنفس عارفة بالذات وهي مستقلة بجوهرها وغنية بحقيقتها، وغير محتاجة إلى البدن وعندما ارتبطت بالبدن افتقرت إلى المعارف والحقائق ولا يمكنها تحصيل ذلك إلاّ إذا تخلّت عن البدن.

يقول: "النفس علاّمة بالذات، درّاكة للأمور بلا زمان، وذاك أنها فوق الطبيعة، والزمان إنما هو

---

[1] التوحيدي(المقابسات)، تح/ د. محمد توفيق حسين، بيروت، ١٩٨٩، دار بيروت ط٢ ص٩٩.
[2] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة)- تح/ أحمد أمين وأحمد الزين، دار الحياة، بيروت، ١/ ٢٠٠.
[3] التوحيدي(الهوامل والشوامل)، تح/ أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، ١٩٥١، ص١٧٣.

تابع للحركة الطبيعية، وكأنه إشارة إلى امتدادها، ولما كانت النفس فوق الطبيعة، وكانت أفعالها فوق الحركة، أعني في غير زمان، فإذاً ملاحظتها الأمور ليست بسبب الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل، بل الأمر عندها في السواء، فمتى لم تعقها عوائق الهيولى والهيولات، وحُجُب الحِسّ والمحسوسات أدركت الأمور، وتجلّت لها بلا زمان."[٤]

والإنسان لم يصبح إنساناً بالروح التي للحيوان وإنما كان إنساناً بالنفس ولو كان إنساناً بالروح لما كان بينه وبين الحمار فرق، يقول التوحيدي: "ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس. ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح، بل بالنفس ، ولو كان إنساناً بالروح لم يكن بينه وبين الحمار فرق ، أن كان له روح ولكن لانفس له، فأما النفسان الأخريان اللتان هما الشهوية والغضبية فإنهما أشدّ اتصالاً بالروح منهما بالنفس. وإن كانت النفس الناطقة تدبّرهما، وتأمرهما، وتنهاهما، فهذا أيضاً يوضّح الفرق بين الروح والنفس، فليس كل ذي روح ذا نفس، ولكن كل ذي نفسٍ ذو روح."[٥]

وهذه التفرقة تدلنا على أن التوحيدي قد فهم(الروح) على أنها مبدأ الحياة في الكائن الحي، وأن الحيوان له روح تشيع الحياة في أعضاء جسمه، بينما النفس الإنسانية جوهر قائم بذاته وهو مبدأ العقل في الموجود البشري، فوقف كلمة النفس على الإنسان فحسب دون المخلوقات.

يقول: "والنفس لا تموت، لأنها أشبه بالأمر الإلهي من البدن، إذ كان يدبّر البدن ويرأسه. والله عزّ وجل المدبر لجميع الأشياء، والرئيس لها. والبدن أشبه شيء بالشيء الميت من النفس إذ كان البدن إنما يحيا بالنفس."[٦]

فالنفس جوهر إلهي، خارجة عن الجسد على الرغم من خصوصيتها له، وهي التي تدير أموره، وحياة البدن مرتبطة بحياة النفس ودوام تدبيرها له.

وقال فيلسوف: "النفس جوهر لا عَرَض، وحدّ الجوهر أنه قابل للأضداد من غير تغيّر، وهذا لازم للنفس، لأنها تقبل العلم والجهل، والبرّ والفجور، والشجاعة والجبن، والعفة وضدّها وهذه أشياء أضداد، من غير أن تتغيّر في ذاتها، فإذا كانت النفس قابلة لحدّ الجوهر وكان كل قابل لحدّ الجوهر جوهراً، فالنفس إذاً جوهر."[٧]

فالنفس جوهر الإنسان وهي قابلة للأضداد تقبل العلم والجهل والبر والفجور والشجاعة والجبن.... كل هذا يصيب النفس ولكنها لا تتغير في ذاتها. "وإن كانت النفس بها قوى وحياة الجسد، فيمتنع أن يكون قوامها بالجسد، بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد."[٨] فقوام النفس ذاتها، والجسد يستمد حياته منها، فهي المالكة والمدبّرة والمقومة والمتممة والمحركة للإنسان. يقول سقراط:

---

[٤] المصدر السابق- ص٩٣.

[٥] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة)-- ١١٣/٢.

[٦] المصدر السابق ١٩٩/١.

[٧] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة)- ٢٠١/١.

[٨] المصدر السابق ٢٠١/١.

"والإنسان تابع لنفسه وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان إنسان بالنفس، وليست النفس نفساً بالإنسان."[9] إذاً للإنسان نفس أما الجسد فحامل لها، وعلاقتها مع الجسد علاقة تدبير وتصريف.

قوى النفس

الإنسان مركّب من الأخلاط الأربعة التي هي عناصره وأصوله، وكذلك فيه نفس ذات ثلاث قوى(الناطقة والغضبية والشهوية).

"وهو كالواقف بينها تجذبه هذه مرة وهذه مرة، وبحسب قوة إحداها على الأخرى، يميل بفعله، فربما غلبت عليه القوة الغضبية، فإذا انصبغ بها، ومال بفعله إليها ظهرت قوته كلها كأنها غضب، وخفيت القوى الأخرى حتى كأنها لم توجدُ له، وكذلك إذا هاجت به القوة الشهوية خفيت آثار القوى الأخر. وأحصف ما يكون الإنسان، وأحسنه حالاً إذا غلبت عليه القوة الناطقة، فإن هذه القوة هي المميزة العاقلة التي تُرتّب القوى الأخرى حتى تظهر أفعالها بحسب ما تحدّه وترسمه. وقوى الإنسان نفسانية، لها من ذاتها حركات تزيد وتنقص، وأحوال تهيجها."[10]

وبهذا النظر عرفوا قوى النفس وعرفوا مسكن كل قوى فالناطقة مسكنها الدماغ، والغضبية مُسكنها القلب، والشهوية مسكنها الكبد، وجرت العادة بأن تسمى هذه القوى نفوساً وإن كان مرجعها إلى واحدة فنقول نفس ناطقة ونفس غضبية ونفس شهوية.

فللناطقة في الدماغ ثلاثة أماكن"أحدها يكون به التخيل والإحاطة بالأشياء المبصرة والمسموعة على ما هي عليه، وهو المقدّم منه، والثاني يكون به التمييز لهذه الأشياء ومعرفة حقّها من باطلها، وصحيحها من سقيمها، وحسنها من قبيحها، وممكنها من مستحيلها، وهو الوسط؛ والثالث يكون به الحفظ لما وقع عليه التمييز."[11]

أما النفس الغضبية"فبها تكون الأنفة من العار، والإباء من الضيم، وطلب الاقتصاص من الظلم، والانتقام عند الغضب."[12] وأما النفس الشهوية "فبها يكون حب المطاعم والمشارب واللذات."[13]

وإذا أخذت هذه القوى مأخذها، وتعادلت على أوزانها كان الإنسان فاضلاً.

ومعلوم أن الحيوان مساوٍ للإنسان في جميع أجزاء التركيب إلاّ في النفس الناطقة، التي بها صار الإنسان مهيمناً على جميعها، وسائساً لها، ومن أجلها كان مكلّفاً موقَفاً ومثاباً ومعاقباً.

وعلى الإنسان أن يميّز بين الخير والشر فيتوخى محمودات الأمور، ويتوقى مذموماتها،

---

[9] المصدر السابق ١/٢١٥.

[10] التوحيدي(الهوامل والشوامل) ١٥١- ١٥٦.

[11] التوحيدي(الإشارات الإلهية)، تح أ د. وداد القاضي، بيروت، ١٩٧٣، دار الثقافة، ١/٣٨٢.

[12] المصدر السابق١/٣٨٣.

[13] المصدر السابق١/٣٨٣.

لأن"النفس قابلة للفضائل والرذائل، والخيرات والشرور، والأخلاق التي يعسر من وجه تهذيبها، ويتأتى ذلك من وجه آخر لعلة عجيبة، وذلك أن بالحيوانية للإنسان أخلاقاً، فهي لا تستحيل ولا تتغير.

وللناطقة أيضاً أخلاق يترقى بها ويكمل، فما أخذ من الأخلاق في طريق الطهارة والصفاء فهو من قبيل القوى الناطقة، وما صعب منها، فهو من قبيل القوى الحيوانية."[١٤]

فينبغي أن نجعل لطريق الخير معالم تهدي إليه لتتبعه النفس، ولطرق الشر معالم تنهى عنه لتجتنب.

فكل ما تفردت النفس الناطقة باستحسانه من غيرها فهو الخير، وكل ما استقبحته منه فهو الشر، والذي أصارها إلى هذه الحال ما يكتنفها من النفسين الشهوية والغضبية من شوائب فيها، فإنهما يجذبانها إلى الغلط في الأمر الخاص، ولا يجذبانها إلى الغلط في مثله من غيرها، ولن تسلم من معارضتهما إلا إذا كانت قوية صارمة والنفس الشهوية لها ضرورة لاجتذاب المطاعم التي بها قوام البدن، والارتكاب للطيب من المناكح التي بها بقاء النسل.

والنفس الغضبية كذلك لها ضرورة لدفع الظلم وإباء الضيم والذبّ عن الحريم والأنفة من العار، إلاّ أنه يجب أن تكون هاتان النفسان تحت طاعة النفس الناطقة.

فإذا ساست القوة الناطقة كلاً من القوة الغضبية والقوة الشهوية"حذفت زوائدهما، ونفت فواضلها ووفّت نواقصهما، وذيّلت فواصلهما أعني إذا رأت غُلْمَةً في الشهوية أخمدت نارها، وإذا وجدت السّرف في الغضبية قصَّرَت عنانها، فحينئذ يقومان على الصراط المستقيم، فيعود السّفه حِلْماً أو تحالماً، والحسد غبطة أو تغابطاً، والغضب كظماً أو تكاظماً والغيّ رُشداً أو تراشداً والطيش أناة أو تأنياً، وصَرّفت هذه الكوامن في المكامن إذا سارت سورتها... على مناهج الصواب، تارة بالعظة واللطف، وتارةً بالزجر والعنف وتارة بالأنفة وكبر النفس وتارة بإشعار الحذر، وتارة بعلوّ الهمة"[١٥].

وقد تبيّن في المباحث الفلسفية أن للنفس قوتين معطية وآخذة: "فهي بالقوة الآخذة تستثيب[١٦] المعارف، وتشتاق إلى تعرّف الأخبار، وبها يوجد الصبيان أول نشوئهم محبين لسماع الخرافات، فإذا تكّهلوا أحبوا معرفة الحقائق. وهذه القوة هي انفعال وشوق إلى الكمال الذي يخصّ النفس.

وهي بالقوة المعطية تفيض على غيرها ما عندها من المعارف، وتفيده العلوم الحاصلة لها، وهذه القوة ليست انفعالاً بل فاعلة. وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض."[١٧]

فبالقوة الآخذة يسترجع الإنسان المعارف وتتوق نفسه إلى المعرفة وإلى تتبع الأخبار، فتبدأ منذ سن الصغر وتنتهي مع سن الكهولة، وكلما عاش الإنسان ساعة ازدادت معرفته وهذه المعرفة تتوق

---

(١٤) التوحيدي(المقابسات) مقابسة ٦١- ص١٩٨.

(١٥) التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ١/١٤٧- ١٤٨.

(١٦) تستثيب: تسترجع.

(١٧) التوحيدي(الهوامل والشوامل) ١٥- ١٦.

إلى الكمال دائماً، وبالقوة المعطية تفيض على غيرها بالعلوم والمعارف.

وقال أفلاطون: إن للنفس لذّتين: لذة لها مجردة عن الجسد ولذة مشاركة للجسد، فأما التي تنفرد بها النفس فهي العلم والحكمة، وأما التي تشارك فيها البدن فالطعام والشراب وغير ذلك."[18]

واللذة المجردة عن الجسد هي لذة النفس الناطقة، أما اللذة المشاركة للجسد فهي لذائذ النفسين الشهوية والغضبية؛ وقال التوحيدي وينسب القول إلى أبي الحسن العامري:

"القوة الشهوانية إذا أفرطت كانت شرهاً، وإذا نقصت كانت جموداً، وإذا توسّطت كانت عفة. والقوة الغضبية إذا أفرطت كانت تهوّراً، وإذا استخذت كانت جبناً، وإذا اعتدلت كانت شجاعة. والقوة النطقية إذا أفرطت كانت جهرةً، وإذا ضعفت كانت غباوةً، وإذا توسّطت كانت فطنة"[19] فالاعتدال والتوسّط خير الأمور.

أقســـام النفـــس:

"قد تبيّن في المباحث الفلسفية أن النفس بالحقيقة واحدة، وإنما تكثّرت بالأشخاص، وإذا كان ذلك كذلك فالإنسان إذا رأى بغيره أمراً خارجاً عن الطبيعة من جرح، أو تفاوتٍ في الخلق أو من نقصٍ في الصورة عرَضَ له من ذلك ما يعرض له في ذاته، وكأنه ينظر إلى نفسه وجسمه، لأن النفس هناك هي بعينها النفس ههنا، فبحق ما يعرض هذا العارض..."[20]

لأن النفس هذه هي النفس الجزئية وهي صادرة عن النفس الكلية.

"وإنما قيل إنها ثلاث لأن من شأن الشيء الذي يبدأ أثره ضعيفاً ثم يقوى غاية القوة أن ينقسم ثلاثة أقسام، أعني الابتداء والتوسّط والنهاية، أعني أن المضغة تستمد الغذاء، وتتصل بها عروق كعروق الشجر والنبات فيأخذ من رحم أمه بتلك العروق ما تأخذه عروق الشجرة من ترتبه، فيظهر فيه أثر النفس النامية، أعني النباتية، ثم يقوى هذا الأثر فيه، ويستحكم على الأيام حتى يكمُل وينتهي بعد ذلك إلى أن يستعد لقبول الغذاء بغير العروق، أعني أنه ينتقل بحركته لتناول غذائه فيظهر فيه أثر الحيوان أولاً أولاً...

فإذا كمُل استعداده لقبول هذا الأثر فارق موضعه، وقَبِل أثر النفس الحيوانية، ثم لا يزال في مرتبة البهائم من الحيوان إلى أن يصير فيه استعداد لقبول أثر النطق أعني التمييز والرَّوية فحينئذ يظهر فيه أثر العقل، ثم لا يزال يقوى هذا الأثر فيه على قدر استعداده وقبوله حتى يبلغ نهاية درجته وكماله من الإنسانية ويشارف الدرجة التي تعلو درجة الإنسان فيستعد لقبول أثر الملك.."[21]

---

[18] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ٢/٣٦.

[19] التوحيدي(البصائر والذخائر)، تح أ د. وداد القاضي، بيروت، ١٩٨٨، دار صادر، ط١، ٣/٩٤.

[20] التوحيدي(الهوامل والشوامل)- ١٤٦.

[21] المصدر السابق- ٣٥٦.

فالنفس عند التوحيدي تمر بثلاث مراحل يكمل بعضها بعضاً حيث تبدأ نباتية ثم حيوانية ثم ناطقة وتسمى هذه الناطقة إلى واجب الوجود بالمعرفة والفعل.

والنفس جوهر وعن طريق النفس الجزئية يتمكن الإنسان من الاتصال بـ"العقل الأول، لأنها صدرت عنه وهي تصله بالنفس الكلية التي تؤدي به إلى الواحد الأحد.

النفـــس والعالـــم

يقول التوحيدي مشيراً إلى العلاقة الوثيقة بين الإنسان والآخرين من جهة وبين الإنسان والعالم من جهة ثانية:

"إن نفسك هي إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسدك جزء من جسد العالم لا هو كله ولا منفصل عنه... ولو قال قائل: إن جسدك هو كل العالم لم يكن مبطلاً، لأنه شبيه به، ومسلول منه، وبحق الشبه يحكيه، وبحقّ الانسلال يستمدّ منه، وكذلك النفس الكلية، لأنها أيضاً مشاكهة لها، وموجودة بها، فبحق الشبه أيضاً تحكي حالها، وبحق الوجود تبقى بقاءها، فليس بين الجسد إذا أضيف إلى العالم، والنفس إذا قيست بالأخرى فرق، إلا أن الجسد معجون من الطينة والنفس مدبّرة بالقوة الإلهية."[22]

فالنفس على قسمين جزئية وكلية والنفس الجزئية هي النفس الكلية وصادرة عنها ومشاكهة لها وموجودة بها، وإذا اتصلت النفس الإنسانية الجزئية بالنفس الكلية فإنها منها تستمد قدراتها وتكتسب علومها ومعارفها،

والنفس عارفة ومدركة ومدبّرة كما ورد في نص التوحيدي السابق عن"النفس علاّمة بالذات"...[23] ولكن ما يعوقها هو عوارض الجسد وحجب الحس والمحسوسات، ومتى تخلّت عنها كشفت الحجب وأدركت الأمور خير إدراك.

لقد صدرت النفس عن العقل وصدر العقل عن العقل الأول الذي صدر عن واجب الوجود. يقول التوحيدي: "استضاءة الجسد من النفس كاستضاءة القمر من الشمس، واستضاءة النفس من العقل كاتضاح النفس للنفس، واستضاءة الروح من الطبيعة كاستضاءة المركز من المحيط، واستضاءة العقل من العلة الأولى كاستضاءة العاشق من المعشوق."[24]

فالنفس تستضيء من العقل والعقل جوهر بسيط مدرك للأشياء على الحقيقة، والنفس فوق الزمان والمكان، لأنها فوق الطبيعة. وإن هذه الروحانيات لا يدركها العقل الإنساني وهو يعيش في طينيته ويسعى وراء عالم مادي بمنطقه وحججه، وإنما يصل إلى شيء من علمها بالحدس والكشف، ويحيط

---

(22) التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة)- ٢/١١٤-١١٥.

(23) التوحيدي(الهوامل والشوامل) ص٩٢.

(24) التوحيدي(المقابسات) مقابسة(٦٩)- ص٢٣٤.

بكنه علمها بمفارقة المادة.

ولكن النفس أمّارة بالسوء، يقول التوحيدي: "فإن النفس أمارة بالسوء، والشياطين مستحوذة بالكيد، وقرين السوء متسلط بالإلف، والعادة جارية على سنَنها، والإرادة جادّة على عَننها، والمعالجة عارضة بفتنتها."[25]

ويوضح التوحيدي للإنسان السبيل الذي يجب عليه سلوكه واتباعه، وذلك بأن يقبل عل النفس الشريفة ويدبر عن النفس الأمارة بالسوء.

"أن تقبل على نفسك الشريفة بإدبارك عن نفسك، أعني أن تقبل على نفسك الشريفة الفاضلة المقتبسة من نور عقلك، الحائلة بينك وبين جحيم طبعك، وأعني بإدبارك عن نفسك الأمارة بالسوء."[26]

الإدراك النفسي وأقسامه

"لما كانت الصور على ضربين: منها في هيولى ومادة، ومنها مجردة خالية من المواد، صار إدراك النفس على ضربين: أحدهما بالحواس وهو إدراكها لما كان في مادة، والآخر بغير الحواس، بل بالعين الباطنة الروحانية التي تقدم الكلام فيها في بعض المسائل المتقدمة.

فاسم العلم خاص بإدراك الصور التي في غير مادة، واسم المعرفة خاص بإدراك الصور ذوات المواد."[27] ولعله قصد بالعين الباطنة الروحانية النفس الناطقة التي عدّها جوهراً.

وللنفس إدراكان إدراك حسي وإدراك عقلي، والمعرفة إدراك صور الموجودات بما تتميز به من غيرها ولذلك: "هي بالمحسوسات أليق لأنها تحصل بالرسوم، والرسوم مأخوذة من الأعراض والخواص، والعلم بالمعقولات أليق لأنه يحصل بالحدود وبالمعاني الثابتة للشيء."[28] فالكمال أليق بالأشياء المعقولة والتمام أليق بالأشياء المحسوسة. "ولما كان الحس يجيد بالنفس الغضبية حتى يُرى صاحبه يفدي محسوسه بالحياة.... لم ينكر للعقل أن يشرف بالحق ويستنير بالخير، ويلتذ بالصدق، ويتملى بالصواب، وتتملى به النفس عند حقائق الموجودات، وتشرف به على عواقب المطلوبات والمقصودات، حتى تجد صاحبه يفدي معقوله بهذه الحياة المموهة الباطلة لينال بها حياة كاملةً دائمة خالدة لا ألم فيها ولا تبعة ولا كد ولا مشقة."[29]

---

(25) التوحيدي(الإشارات الإلهية) ١/١١٩.

(26) التوحيدي(الإشارات الإلهية) ١/٣٩.

(27) التوحيدي(الهوامل والشوامل) –١٣٧.

(28) التوحيدي(المقابسات) مقابسة(٩١)– ص٦٨٩.

(29) المصدر السابق مقابسة(٥٩)– ص١٩٥.

ويعود اضطراب الحسّ إلى أن منشأه من الأعراض، أما ثبات العقل فلأنه يستملي من الحق"والحسّ محطوط عن سماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس، فمجال الحس في كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل في كل ما بطن بذاته وجوهره"[٣٠].

فمجال الحواس الأعراض ومجال العقل الجوهر والذات، يقول التوحيدي ذكر أبو سليمان: "أن من شأن العقل السكون، ومن شأن الحسّ التهيجّ ولهذا يوصف العاقل بالوقار والسكينة، ومن دونه يوصف بالطيش والعجرفة."[٣١].

والحواس متبدّلة غير ثابتة لا استقرار فيها، بينما العقل ثابت الجوهر، يقول التوحيدي:

"الحسّ ضيق الفضاء، قلق الجوهر، سيال العين، مستحيل الصورة، متبدل الاسم، متحول النعت، والعقل فسيح الجو، واسع الأرجاء، هادئ الجوهر، قار العين، واحد الصورة، راتب الاسم متناسب الحلية، صحيح الصفة."[٣٢]

فالحواس سريعة التبدّل والتقلّب، والعقل ثابت الجوهر، والحواس كلها حواس بالقوة وحينما تدرك محسوساتها تصبح حواس بالفعل.

العلاقة بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي

"إن الحسيات معابر إلى العقليات... وذلك أنه في كل محسوس ظل من المعقول، وليس في كل معقول ظل من الحس، ومتى وجدنا شيئاً في الحس فله أثر عند العقل، به وقع التشبه، وإليه كان التشوق، وبه حدث القرار."[٣٣] والإنسان لا يمكنه التحلي بلبوس العقل ما لم يخلع عنه آثار الحس.

"ومسلك العقل في تعرّف المعاني الطبيعية مقابل لمسلك الطبيعة في إيجادها، لأن الطبيعة تتدرج من الكليات البسيطة إلى الجزئيات المركبة، والعقل يتدرج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية". [٣٤]

إذاً العقل يتدرج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية.

"والنفس تكمُلُ في هذا العالم بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فإذا عقلت العقل صارت هي هو، إذ من شأن المعقول والعاقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما."[٣٥].

---

[٣٠] المصدر السابق مقابسة(٤١)- ص١٤٥.

[٣١] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ٢/٨٣.

[٣٢] التوحيدي(المقابسات) مقابسة(٤١)- ص١٤٥.

[٣٣] المصدر السابق- مقابسة(٢٠)- ص١٠٥.

[٣٤] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ٢/٨٦.

[٣٥] التوحيدي(الهوامل والشوامل) ص١٨١.

فالإنسان إنما هو إنسان بالقوة، ولا يصبح إنساناً بالفعل إلاّ عندما يستخدم عقله في اكتساب العلوم والمعارف، وهو قادر على أن يعقل المعقولات كلها ما لم يعترضه عائق من حجب الهيولى والأعراض.

يقول التوحيدي: "نحن نجد النفس تقبل الصور كلها على التمام والنظام من غير نقص ولا عجز، وهذه الخاصة ضدّ لخاصة الجسم، ولهذا يزداد الإنسان بصيرة كلما نظر وبحث وارتأى وكشف."[٣٦]

فالنفس تدرك صور الموجودات كلها وحينئذ تزداد معارف الإنسان.

"الحسّ عامل من عمّال العقل، والعامل يجور مرّة ويعدل مرّة، فأما الذي هذا هو عامله فهو الذي يتعقّبه، فإن وجده جائراً أبطل قضاءه، وإن وجده عادلاً أمضى حكمه، ومتى استشير الحسّ في قضايا العقل فقد وُضع الشيء في غير موضعه، ومتى استشير العقل في أحكام الحسّ فقد وضع الشيء في موضعه."[٣٧]

فالعقل هو الذي يتحكّم في الحواس وحينما يتحكّم بحكمة يكون عادلاً وحينما يتحكّم بعبث وظلم يكون جائراً، وكمال الإنسان الذي يتمم إنسانيته هو فيما يدركه بعقله من اكتساب العلوم والمعارف.

"وإنما صار البصر والسمع أشرف الحواس لأنهما أخصّ بالمعارف وأقرب إلى الفهم والتمييز، وبهما تدرك أوائل المعارف ومنها يرتقي إلى العلوم الخاصة بالنطق."[٣٨]

فمكانة السمع والبصر مكانة شريفة لأنهما وسيلتا الإنسان لإدراك المعارف.

"فالمعقول في نهايته عقل، والعقل غني عن كل شيء ينحط عنه، والمحسوس في نهايته حس والحس يحتاج إلى ما ارتفع عليه، ولابدّ من حسّ يبين به الخلق في العموم، ولابد من عقل يوصل به إلى الباري على الخصوص، والحسّ رائد، ولكنه يرود لمن هو أعلى منه، والعقل مستريد، لكنه يستريد من هو دونه، فوردت العلة في الأصل والفرع، أصل الوجود وفرع العدم مراده، وانتهت الحال تامة إلاّ ما لا يعرفه الجاهل عمى، ولا يدركه الجاهل استحساراً، ولا يناله المترف كسلاً."[٣٩]

فوراء الحس نفس ووراء النفس عقل. "والحسّ يفيدك في غرض الآلة التي أصلها المادة، والعقل يفيدك ما يفيد على هيئة محضة لأنه نور."[٤٠]

فالجسم لابد له من الحواس من أجل العمل واكتساب المعارف ولا يكون هذا إلاّ بالعقل والأعضاء معاً وثمة فرق بين إدراك الحس وإدراك العقل وذلك "أن الحس يدرك ذا الأشكال فيكون الشكل مدركاً له بوساطة ذي الشكل، والعقل قد يجرد الأشكال عن حواملها وموادها فيلحظها متميزة.

---

[٣٦] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) - ١/٢٠٢.

[٣٧] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) - ٣/١٣٦.

[٣٨] التوحيدي(الهوامل والشوامل) ص٢٦٧.

[٣٩] التوحيدي(المقابسات) مقابسة(٢٨)- ص١٢٢- ١٢٣.

[٤٠] المصدر السابق- مقابسة(٤١)- ص١٤٥.

فإذا علا اللحظ عن الأشكال، كما علا عن ذي الأشكال، فحينئذ يصير العقل والمعقول شيئاً واحداً، وينتفي كل شيء لاستيلاء الوحدة، فيمتاص كل بيان لاستيلاء الحيرة."[41]

فعلى هذا معنى قوله: "إشكاله يدل على وضوحه أي إشكاله فيما يألفه حسك، ويلحظه عقلك، يدلك على وضوحه في نفسه، بحسب حقه الذي له في إرادته."[42]

أمراض النفس وصحتها

لقد اهتم التوحيدي بالنفس الإنسانية وبأحوالها، فتحدث عن الأمراض النفسية، وعن أطباء النفوس، وهذا النص شاهد على وجود أمراض نفسية لا تقل خطورة عن بعض الأمراض الجسمية.

"إن للنفس أمراضاً كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن في الشر والضرر كفضل النفس على البدن في الخير."[43]

وما أشبه الأمراض النفسانية بالأمراض الجسمانية يقول التوحيدي:

"فكما أن مرض الجسم متى لم يعالجه صاحبه بالاختيار والإيثار، وجب أن يُعالج بالقهر والقسر، فكذلك مرض النفس إلى أن ينتهي إلى حال يقع معها اليأس من الصّلاح، فحينئذ ينبغي أن يُراح من نفسه، ويستراح منه، وتطهّر الأرض منه."[44]

ويبدو أن أمراض النفس أفتك من أمراض البدن، وصحة النفس ألزم من صحة البدن:

"وإذا كان الإنسان قد علم أنه مركّب من شيئين: أحدهما شريف وهو النفس، والآخر دنيء وهو الجسم، فاتخذ للدنيء منهما أطباء يعالجونه من أمراضه التي تعروه، ويواظبون عليه، بأقواته التي تغذوه، ويتعاهدونه بأدويته التي تنقّيه، وترك أن يفعل بالشيء الشريف مثل ذلك، فقد أساء الاختيار عن بينّة، وأتى الغلط على بصيرة.

وأطباء هذه النفوس هم أهل الفضل، وأقواتها الغاذية التي لها هي الآداب المأخوذة عنهم، وأدويتهم المنقية هي النواهي والمواعظ المسموعة منهم."[45]

والتوحيدي يرى أن شفاء النفس رهن بتحقيق ضرب من الاتزان بين هذين العنصرين يقول وينسب القول إلى أبي الحسن العامري: "وزن النفس بالنفس هو العناية بالنفس، وردع النفس هو العلاج للنفس، واستثبات النفس بالنفس هو التعرف للنفس، وعشق النفس هو الممرض للنفس."[46]

[41] المصدر السابق- مقابسة(٧٠)- ص٢٢٨.

[42] التوحيدي(المقابسات) مقابسة ٧٠- ص٢٢٨.

[43] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ١/٦٣.

[44] التوحيدي(الهوامل والشوامل) ص١٩٤.

[45] التوحيدي(الإشارات الإلهية) ١/٣٨٧.

[46] التوحيدي(المقابسات) مقابسة(٩٠)- ص٢١٧.

والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها وعندئذ تهتز وتحدث لها أريحية وطرب، وتقلق مما خالفه فتستوحش وتنفر.

فسلامة النفس من سلامة البدن حينها يتحقق الاعتدال النفسي، ويتحدث التوحيدي عن السكينة التي تحدث في النفس والتي يعني بها(التوافق النفسي) فيقول:

"إنما يشع من هذه السكينة على قدر ما استودع صاحبها من نور العقل وقبس النفس، وهبة الطبيعة، وصحة المزاج، وحسن الاختيار، واعتدال الأفعال، وصلاح العادة، وصحة الفكرة، وصواب القول، وطهارة السرومساواته للعلانية وغلبته بالتوحّد، وانتظام كل صادر منه ووارد عليه."[٤٧]

فالحالة النفسية المتزنة تقوم على التكيف والانسجام بين سائر قوى النفس. والدعامة الأولى للصحة النفسية هي الاتزن العاطفي، وتوافق الظاهر مع الباطن، ويصعب تحقيق هذا في كثير من الأحيان لأن قوى الإنسان النفسانية لها من ذاتها حركات تزيد وتنقص، ولها أحوال تهيجها.

سعادة النفس:

السعادة الحقيقية الباقية هي حياة العاقبة أي خلود النفس وهذا يتضح من حديث التوحيدي عن الغبطة، فالغبطة ليست في شهوة تنال أو نعمة تدرك، أو ليّن يلبس أو حلو يتطعم أو بارد يشرب يقول: "الغبطة... أنت منها في قطر شاسع لا يلوح لك ولا يتراءى لعينك؛ الغبطة في النجوة من هذه الدار التي قد ضَرِيَتْ على غصْب الألباب من أربابها، ومرنت على تصديع الشمل بين ألافها وأحبابها، إلى محلٍ لا ألم فيه ولا أذى، ولا شوبٌ ولا قذى، إلى محل تجد فيه النعيم صافياً، والحق بادياً، إلى محلٍ لا يعتريك فيه ملل ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسّاً ورسماً، حيث يحكّمك المولى فتتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتنعم؛ حيث لا يلتهب لك في صدرك نفس، ولا يخمد بين يديك قبس."[٤٨]

وسعادة النفس لا تكون إلا بتنقية البدن وتطهيره من الأدران، يقول التوحيدي "فاعلم أنك لا تصل إلى سعادة نفسك، وكمال حقيقتك، وتصفية ذاتك إلا بتنقيتها من درن بدنك، وصقالها من كدر جبلتك، وصرفها عن ظلمة هواك، وفطامها عن رضاع شهوتك، وحسمها عن الضراوة على سوء عادتك، وردّها عن سلوك الطريق إلى هلكتك وتلفك ونبوذك واضمحلالك."[٤٩]

فشرط السعادة تنقية النفس من علائق الجسد الذي يسعى بدوره إلى تحقيق اللذة، بينما النفس تسعى إلى تحقيق السعادة، لذلك السعادة دائمة لأنها ترتبط بالنفس والنفس خالدة، أما اللذة فآنية لأنها ترتبط بالجسد والجسد فانٍ، يقول التوحيدي: "هذا باق وذاك فان"[٥٠]

[٤٧] التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ١/ ٢٠٨.

[٤٨] التوحيدي(الإشارات الإلهية) - ١/ ٣٥٩.

[٤٩] التوحيدي(المقابسات) مقابسة(١)- ص٥٧.

[٥٠] التوحيدي(الهوامل والشوامل) ص٦٨.

فالنفس مؤهلة للسعادة والخلود يقول التوحيدي: "من رفع عصاه عن نفسه، وألقى حبله على غاربه، وشتّت هواه في مرعاه، ولم يضبط نفسه عما تدعو إليه بطبعه، وكان ليّن العريكة لاتباع الشهوات الردية، فقد خرج عن أفقه، وصار أرذل من البهيمة، بسوء إيثاره"(٥١).

فلا سبيل للإنسان لإدراك السعادة واللذة الدائمة إلاّ إذا خلع عنه ربقة الشهوات، يقول التوحيدي: "إن الأولى بهذا الإنسان المنعوت بهذا الضعف والعجز أن يلتمس مسلكاً إلى سعادته ونجاته قريباً، ويعتصم بأسهل الأسباب على قدر جهده وطوقه؛ وإن أقرب الطرق وأسهل الأسباب هو في معرفة الطبيعة والنفس والعقل والإله تعالى."(٥٢)

□□□



(٥١) التوحيدي(المقابسات) مقابسة- ٣٧ ص١٣٩.
(٥٢) التوحيدي(الإمتاع والمؤانسة) ١/١٠٦.

الحرفيون ودورهم التاريخي في تطور المدينة العربية الإسلامية

نافذ سويد

مقدمة: موقف الإسلام والدين من الحرفيين:

يعد موقف الإسلام والدين من الصناعة والحرف موقفاً واضحاً لا لبس فيه فالعمل كان ولايزال هو ميزان تقدم الأمة، والمهارة في إتقانه هي مقياس الحضارة، والوفاء بالعمل هو الهدف الذي يسعى إليه الإصلاح الاجتماعي. قال الرسول (ص): إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه". وحضّ الدين الإسلامي على العمل، وأكد حرمته. وجعل الإنتاج عبادة وتقرباً إلى الله، بل جهاداً في سبيل الله. قال تعالى: "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"[1] وأكد الله عظمت قدرته حماية الدولة لحقوق العمال ثم إعطاء كل عامل على قدر ما يستحق من إتقان "فاستجاب لهم ربهم إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض"[2]. وقال سبحانه: "ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لايظلمون"[3]، وقال تعالى: "وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى"[4]. وأن ليس للإنسان إلا ماسعى، وأن سعيه سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الأوفى"[5]. أفضل الأعمال الاكتساب للانفاق على العيال. وفي الحديث الشريف "طلب الكسب فريضة على كل مسلم، كما أن طلب العلم فريضة"[6].

---

[1] قرآن كريم -التوبة ١٠٥.

[2] قرآن كريم -آل عمران ١٩٥.

[3] قرآن كريم -الأحقاف ١٩.

[4] قرآن كريم -الكهف ٨٨.

[5] قرآن كريم -النجم ٣٩/٤١.

[6] محمد الحسن الشيباني: الكسب، مخطوط، تحقيق سهيل زكار ط١ دمشق ١٤٠٠ هـ. ١٩٨٠ ص١٩/٢٣/٦٦ انظر صبحي الصالح، النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦٥ /ط٥ ١٩٦٨، ص٣٩٨.

وجاء عن الخليفة عمر (رضي الله عنه) "أني لأرى الرجل فيعجبني فأقول هل له حرفة؟ فإن قالوا لاسقط من عيني." ومن شروط العمل الصالح في الإسلام إتقانه على الصعيدين الفني والعملي وعدم الغش فيه لأن ذلك يلحق الضرر بالأفراد والمجتمع، ثم إنجازه في موعده المحدد، وأن لايخادع به ولا أن يكذب، ولا أن يحلف الأيمان الكاذبة لأجله. قال محمد (ص) اليمين الفاجرة منفعة للسلعة ممحقة للكسب "هذا التوجه العام الإسلامي، ساعد على ارتقاء الحركة الحرفية والصناعية وتطورها وانخراط العرب في الصناعة ووصولهم للمهن واستلامهم زمام الأمور فيها، وبعد أن كان العربي يأنف من العمل في الحرف، وينظر إلى العاملين بها نظرة ازدراء، لأنها في عرفهم حرف وضيعة خلقت للعبيد والموالي ولاتليق بالأحرار، وكان الشريف منهم وصاحب الجاه لايحضر وليمة يدعوه إليها رجل من أصحاب هذه الحرف وذلك لأنه ليس في مكانته ومنزلته، وجاء الإسلام ليغير هذا المفهوم ويعمل الرسول (ص) لقلب هذه المفاهيم وعد حضوره منازل أصحاب هذه الحرف وقبول طعام الخياط والصائغ وأمثالهما، عملاً فيه خروج عن المألوف ومخالفاً للأعراف والتقاليد التي كانت تحتقر الحرف والمحترفين وتحط من مكانتهم.. وبعد أن كان العربي يرفض الأسماء التي لاتدل على الأصل والحسب، ويحتقر النسبة إلى الصناعات كالصباغة والحدادة وغيرهما[7].

ثانياً- النشأة التاريخية للحرف في الوطن العربي في ظل الإسلام:

فما أن جاء الإسلام حتى رفع مكانة العمل والعمال والصناع بوجه عام، وشيئاً فشيئاً بدأت الحرف تلقى القبول وينخرط فيها العربي كغيره، وتبدأ منذ القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي. بدؤوا يقبلون أسماء وألقاباً تدل على الصنعة. وغدونا، نسمع، ونرى، ونجد أحمد الحداد وجعفر البقال وسعد الغزّال، وتأكد هذا فعلاً خصوصاً منذ بداية العاشر الميلادي. ولانستغرب أن يأنف العربي من بعض الصناعات ويعدّها غير لائقة لاستعمالها بعض المواد غير النظيفة كالدباغة مثلاً، كما عدّوا الصباغة مخالفة لقواعد الدين، ولهذا كان الصيارفة، والصباغون من اليهود في معظم مناطق الدولة الإسلامية، خصوصاً في بلاد الشام[8]. لكن التوسع الذي حدث بعد انتشار العرب المسلمين بين الموالي وأهالي البلاد المفتوحة، وعمليات الاختلاف والتمازج التي تمت بين الأقوام المختلفة التي انضوت تحت راية الإسلام أدى إلى عمل الجميع على الحفاظ على التراث الحضاري القديم في الميادين المختلفة، كما ساهم العرب وغيرهم في تطوير الصناعة الحرفية.

---

(7) واضح الصمد: الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي، ص٢٠١-٢٠٢- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ج٧-ص٥٤٣.

(8) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي المعروف بالبشاري من علماء النصف الثاني من القرن الرابع أو النصف الأخير من القرن العاشر الميلادي ت ٣٨٧هـ|٩٩٧م: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ليدن ١٩٠٦، ص١٨٣، انظر الأمير علي الحسيني: تاريخ سورية الاقتصادي مطبعة بدائع الفنون -دمشق ١٣٢٤هـ ،ص ٩٣.

ثالثاً- علاقات السلطات العربية الإسلامية بالحرفيين:

قامت السلطات العربية الإسلامية بواجباتها تجاه الحرفيين، وكفلت لعمالها من أرباب الحرف والصناعات حرية واسعة في ممارسة أعمالهم، ولم تتدخل فيها إلا على نحو محدود، وفي الصناعات التي كان يتطلب قيامها الحصول على إذن خاص مثل إنشاء حمامات، وصنع الأسلحة وسك النقود، وتركيب الأدوية، والعمل في دور الطراز، وكل ذلك يعود إلى أسباب تتعلق بالأمن الجماعي، والمصلحة العامة[٩].

وتقدمت الصناعات الحرفية بتوالي الأجيال، ووفرة المواد الخام الزراعية والمعدنية، وتقدم العمران البشري في المدن الإسلامية غير أن الصناعات استمرت تعتمد على الصناعات اليدوية، وبقيت السلع تصنع في الورش وفي البيوت أو في المحال والحوانيت، وكان العامل يبدي في هذه الورش الصناعية مهارة وخبرة وصبراً مما أعطى الإنتاج على الرغم من قلته صفة الاتقان وطابع الطلاوة[١٠]. لكن استمرت الحالة العامة للعمال اقتصادياً على الأغلب متواضعة، وتكفي ضرورات الحياة المعيشية فقط، واستمرت متفقة مع القول المأثور (صنعة في اليد أمان من الفقر، وأمان من الغنى) ولهذا عد أهل الحرف في عداد العامة أو الفئات الدنيا في المجتمع الإسلامي.

وعلى هذا الأساس لانستغرب أن تكون الصناعة وأربابها موضع عطف واهتمام الكثير من المفكرين والكتاب العرب المسلمين، وقام هؤلاء وأفردوا لها الفصول والرسائل في مؤلفاتهم، ومثال ذلك مانجده في رسائل إخوان الصفا، ثم صاغه فيما بعد المؤرخ والعالم الاجتماعي الكبير ابن خلدون عن الصنائع في مقدمته.

رابعاً- الصناع وطوائف الحرف، والأصناف ودورهم التاريخي في تطوير المدينة العربية الإسلامية:

أ- المدينة:

تشير الأبحاث اللغوية إلى أن كلمة مدينة تعود أصلاً إلى كلمة "دين" ولهذه الكلمة أصل عربي وهي آرامية الأصل وعرفت عند الأكاديين والأشوريين "بالدين" أي القانون كما أن الديان في اللغة الآرامية "القاضي" وأن مصدرها في الآرامية "مدنيتا" وتعني القضاء ولهذا يرجح أنها تطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء دليلاً على معنى القانون أو العدالة، ولعل كلمة (ديان) جاءت منه بمعنى القاضي أو المحاسب، وورد في سنن البيهقي عن الخليفة الفاروق قوله (ويل لديان الأرض من

[٩] صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص٢٠٦.
[١٠] جاك ريلر: الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية للتأليف والنشر، ص١١٨.

ديان السماء) وهي المكان الذي يؤمن فيه العدل والأمن أكثر من غيره، فهي مقر السلطة الحاكمة التي تقيم الحدود، وتنفذ فيها الأحكام. ويسير في الاتجاه نفسه تعريف بعض الجغرافيين (المصر) حيث يورد المقدسي[11] (أنه كل بلد جامع تقام فيه الحدود وعليه أمير يقوم بنفقته ويجمع رستاقه) كما يتصل التفسير الفقهي للمدينة أيضاً بهذا المفهوم إذ ان أبا حنيفة ذكر (أن صلاة الجمعة إنما تختص بها الأمصار دون غيرها، وأنه لايجوز إقامتها في القرى.

واعتبر أن المصر هو المكان الذي يوجد فيه سلطان يقيم الحدود وقاض ينفذ الأحكام. والمدينة لاتسمى بهذا الاسم إلا إذا كانت مقراً لصاحب السلطان، أو من يمثله، فإن كان الخليفة كانت المدينة، وإن كان والي إقليم أو كورة فالمدينة عاصمة هذا الإقليم أو الكورة، وإن كان السلطان قائداً على الثغور فالمدينة قاعدة لهذا الثغر أو حصناً استراتيجياً فيه. وفي المدينة تجمع الأعداد الكبيرة من العمال والحرفيين من مختلف الأجناس والأديان ويسكنون بمساكن متقاربة، ويتصلون بعضهم ببعض في حياتهم اليومية في الأسواق تجمعهم روابط اقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية وظروف حياتية متقاربة، كل في مجال تخصصه، وهذا ماساعد على قيام نظام الحرف والطوائف والتكتلات الصناعية التي عرفت بأسماء متعددة، مثل الأصناف، وأرباب الصنائع وأصحاب المهن أو أهل الحرف، وهي كلها تعابير تعطي معنى الجماعة لأبناء الصنعة الواحدة وفي المدينة العربية الإسلامية ونموها وتطورها وتقدمها وتوسع الحياة الاقتصادية وتعقدها، ازداد الشعور المشترك بين أصحاب كل حرفة، وصار لهم فيها نظام أو عرف يكفل لهم الحماية من المنافسة ويرفع من مستواهم المادي والفني، ويعمل على تدريب الأبناء الجدد أو المبتدئين في الصنعة، وتهيئتهم التهيئة المناسبة واللازمة للمهنة، لكي يكون إنتاجهم في غاية الكمال، وبذلك حدث التطور في المدينة وترقى المدينة بإنتاج حرفيها وتصبح مركز جلب للحرفيين المهرة.

ب-الشكل التنظيمي للحرفة:

كان لكل حرفة رئيس أو شيخ لقب بالأمين في المغرب، والأسطى أو المعلم في مصر والعريف في الشام ومناطق أخرى، وكان تعيين رئيس الحرفة أو الطائفة أو شيخها، يتم إما بالاختيار أو الانتخاب، وبحضور المحتسب وموافقته، وهذا يدل على أن الدولة تتدخل في اختيار الرؤساء وشيوخ الحرف أو أنها تشرف الإشراف الدقيق على المهن وحسن سير الأمور فيها، وهذا الشيخ يعد الخبير الفني للمهنة أو الحرفة. ورأيه استشاري وهو مقبول عند القاضي والمحتسب، وهو الذي يقوم بإبلاغ الطائفة الحرفية المعلومات المطلوبة عن السلطة التي تخص مهنته، كما يؤخذ رأيه في تحديد كلف السلع وثمنها في أثناء البيع أو التقدير وغير ذلك من أمور متعلقة بالمهنة[12].

---

[11] المقدسي: المرجع الرابع، ص٤٧. انظر محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية- مجلة عالم المعرفة، ص١٧/٤٧- العدد ١٢٨ الكويت آب ١٩٨٨.

[12] ليفي بروفنسال: محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها، ص٨٩.

وكانت العادة أن يتدرج الصانع في الحرفة وتبدأ بالانتساب لها لمبتدئ أو لصبي صغير، ثم إلى عامل، أو صانع مدرب، وينتقل بعدها إلى أن يصبح معلماً. ومنها إلى الرئاسة.... ويتم ترقيته إلى رتبة المعلمية باحتفال رسمي، لما لهذه النقلة من أهمية تمكنه من الوصول إلى المعلمية والرئاسة، ويجري في هذا الاحتفال قراءة الفاتحة، والتراتيل الدينية، ثم تتم بعد ذلك مراسم الشد، وذلك لشد وسطه بحزام مع عقد عدة عقد من قبل كبار المعلمين الحاضرين هذا الاحتفال ثم يقوم بعد ذلك بارتداء ملابس خاصة يعرف بالسروال، ويوضع شال على كتفه، ويذكر في هذا الاحتفال بواجباته المهنية ويؤخذ عليه العهود بالتزام هذه الواجبات وعدم الخروج عنها، والإخلاص لها، وهي بمجملها تستند إلى التحلي بمكارم الأخلاق وأهمها القناعة، والصبر، والتواضع، ومن ثم الإخلاص لعمله ومعلمه وأسرته وينتهي الاحتفال بعد تناول الطعام على شرف المحتفى به يقدمها لهم الصبي المرقى[١٣].

ت- وظائف الحرفيين أو الطوائف المهنية في المدن العربية الإسلامية:

ويمكن أن نجمل وظائف الحرفيين في المدن العربية الإسلامية بالمهمات الآتية:

١- تعليم أسرار المهنة للصبية، وتحديد علاقتهم بمعلميهم يشبه عقداً أو التزاماً بين المعلم والصبي.

٢- المراقبة الفنية لجميع العاملين بالمهنة الواحدة، ومنع الغش وحماية المجتمع من التدليس الذي قد يحدث في سوء الصنعة.

٣- المشاركة في تحديد الأجور وأسعار السلع. وفض المنازعات بين أفراد الطائفة الواحدة.

٤-ويعد الشيخ أو الأمين أو العريف المسؤول عن الطائفة أمام ممثل السلطة الحاكمة في السوق، وهو على الأغلب المحتسب[١٤]. في معظم المدن العربية الإسلامية، ويمكن أن تشبه أعمال هذه الطوائف أو الأصناف المهنية بنظام النقابات سواء في أوربا أو غيرها في بعض الأمور. لكن الهام أن هؤلاء الحرفيين بمجملهم كانوا من الطبقات العامة في المجتمع في المدينة العربية الإسلامية، وهم بحكم هذا الموقع أسهموا إسهاماً كبيراً في حياة المدينة والمجتمع. فيها فقد وجدناهم يشاركون في النشاطات كافة منها الإيجابية كالاحتفالات والمواكب العامة في الأعياد والمواسم وغيرها من الأفراح.

وكانت لهم نشاطات سلبية كانخراطهم في الثورات الشعبية، والمجمعيات السرية، والعمل ضمن توجهاتها وفرقها الدينية والعسكرية وغير ذلك.... ففي بلاد المغرب العربي انخرط معظم أهل الحرف في الطرائق الصوفية التي ظهرت بكثرة في الشمال الافريقي، وكما انخرط هذا النوع من

---

[١٣] برنارد لويس: النقابات الإسلامية "ترجمة الدوري" مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ الأعداد ٣٥٥/٣٥٧/٣٦٢. انظر سعيد عاشور: المجتمع المصري في عهد سلاطين المماليك ص٣٦، وحلمي سالم: اقتصاد مصر الداخلي في العهد المماليكي: ص١٩٦.

[١٤] راشد البراوي: حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين ص١٩٤/١٩٧.

الفتوة الصوفية في شرق الدولة العربية الإسلامية في خراسان ولاسيما في نيسابور. والتي عبر عنها عمر النيسابوري الحداد عام ٢٦٠هـ/٨٧٣م/ موضحاً هذا التوجه الصوفي بقوله: وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة؟ فقال: من كان فيه اعتذار آدم، وصلابة نوح، ووفاء إبراهيم، وصدق اسماعيل، وإخلاص موسى، وصبر أيوب، وبكاء داود، وسخاء محمد (ص) ورأفة أبي بكر، وحمية عمر، وحياء عثمان، وعلم علي، ثم مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر ماهو فيه[١٥].

ولما كان إلى جانب هذا النشاط الصوفي التقشفي لهؤلاء الحرفيين لاسيما الفقراء منهم، نشاطات أخرى اتجهت اتجاهاً معاكساً واتصفت بطابع العنف أو اتجهت اتجاهاً سرياً، ومن الأمثلة على هذه التوجيهات إقبال العديد من أهل الحرف والصناع والانخراط في الدعوات السرية الاجتماعية كالقرمطية، ودعوتها التي قامت على حمدان قرمط وغيره بالعراق في القرن الثالث الهجري نتيجة لسوء التوزيع الاقتصادي والخلل الذي حدث في المجتمع من جراء ذلك، وقاد لتوسع الدعوة القرمطية، وقيام دولة لهم في البحرين، ونشاطها في العراق والشام، ووصل خطرها حتى مصر. وحظيت بتأييد كبير من أصحاب المهن والحرف والمعذبين، وتعرض المجتمع العربي الإسلامي لهزات عنيفة لانخراط الحرفيين بهذه الحركة وغيرها من الجماعات كالعيارين والشطار وغيرهم من الفتيان، والأحداث في شرق العالم الإسلامي وغربه والتي رفعت شعارات تطبيق المساواة والعدالة الاجتماعية، والاستيلاء على الأموال والثروات وبطرائق مختلفة، ولا أرى ضرورة لشرح هذه الطرائق. ولهذا لانستغرب أن يوصفوا بصفات مذمومة، كالرعاع- العراة الانذال اللصوص... على الرغم مما اتسموا به من صفات فروسية تبعدهم عن أخلاق اللصوص العاديين، وأهم شعاراتهم الثورة على السلطة وأصحاب الأموال، ورفض الأوضاع الاقتصادية السائدة، والتي كان العديد منهم يرون أنها خرجت عن الشعائر الإسلامية وعدالتها الاجتماعية، ومن خلال هذه الرؤية، وهذا التوجه أعطوا أنفسهم حق الاستيلاء عليها وتوزيعها على الفقراء منهم. وكانت معظم الحركات من عيارين وشطار، في بغداد، في الظاهر عصابات من اللصوص وضعت أمام نفسها نهب الحوانيت والأسواق وبيوت الأغنياء. لكن جذور الحركة هي في الواقع رغبة هذه الطبقات المنكوبة حالياً الثأر من الأغنياء نتيجة الانحطاط السياسي، والارتفاع في الأسعار، من دون أن يرافقه ارتفاع مماثل في الأجور، إضافة إلى احتكار المواد الغذائية من قبل التجار والأثرياء[١٦].

وأتم وصف للحرف والمهن والصنائع، ما نجده من رسائل إخوان الصفا، ففيها نجد الحرف مصنفة بأشكال مختلفة، ووفق أسس متعددة، وإخوان الصفا جمعية سرية سياسية دينية انتشرت في أقاليم كثيرة في القرن الرابع الهجري -العاشر الميلادي. وطرحت شعاراتها ضمن رسائل هدفت من خلالها إلى إسعاد النفوس وتهذيبها، ومايهمنا منها هنا أنها وجهت عنايتها خاصة إلى العمل وإلى

---

[١٥] ورد هذا النص في كتاب الملامية للسلمي، مخطوطة برلين عن حجر الذر.
انظر: الفتوة هل هي الفروسية الشرقية -دراسات إسلامية: ص٢٢٠، بيروت ١٩٦٠.

[١٦] جرجي زيدان: التمدن ج٥، ص٤٧- الدوري: تاريخ العراق ص٦٨.

الصناع، وأثنت عليهم وعلى شرف الصنائع والحرف وقالت: (إن من لاصناعة له متكبر كأولاد الملوك، أو أنه كسول جاهل، أو زاهد ورع لاتهمه أمور الدنيا، وصنف إخوان الصفا الصنائع حسب فائدتها على النحو التالي:

الصنائع الضرورية للمجتمع:

(كالزراعة الحياكة والبناء) ثم صنائع تأتي في الدرجة الثانية، فهي إما تابعة للأولى أو متممة لها ومكملة، فمثلاً لاتتم الحياكة إلا بالغزل، والغزل لايتم إلا بصناعة الحلج، فأصبحت صناعة الغزل وصناعة الحلج تابعة للحياكة، كما أن الخياطة لازمة لعمل الملابس من النسيج، فصارت الخياطة متممة للحياكة، ثم هناك ثالثاً صنائع للجمال والزينة، أمثال صنائع العطور والحرير والوشي، كما صنفوا الصنائع حسب موضوع الصناعة إلى نوعين:

أولاً- الصنائع الروحانية، وتشمل المهن الفكرية، ثم الصنائع الجمسانية وتشمل الحرف اليدوية،

وهذه صنفت إلى صنفين، الأولى التي يكون موضوعها بسيطاً: مثل الماء -كالسقايين والملاحين والسياحيين -الخ والتراب (كحفاري الآبار والأنهار والمعادن- الخ) والنار (كصناعة النفاطين والوقادين والمشعلين) والهواء (كصناعة الزمارين والبواقين والنفاطين اجمع) أو الماء والتراب (كصناعة الفخارين والغضارين، وجرابي اللبن).

ثانياً- النوع الثاني: الصنائع التي يكون موضوعها مركباً،

وهذه ثلاثة أنواع: وهي الأجسام المعدنية، ومنها (الصفارين والحدادين والرصاصين والصواغين) ثم النباتات، والصناعات من هذا النوع إما أن تتناول أصول النبات من الأشجار والقضبان والأوراق لصناعة النجارين والخواصين والبوارين والحصريين والأقفاصيين ومن شاكلهم أو أنها تتناول لحاء النبات كصناعة الكتانين ومن يصنع القنب والكاغد أو أن نتناول تمر الأشجار وحب النبات كصناعة الرقاقين، والقطارين والبزارين وكل من يخرج الادهان من ثمر الشجر وحب النبات، ثم الحيوان، والصناعات هنا عامة كصناعة الصيادين ورعاة الغنم والبياطرة، أو تتناول إنتاج الحيوان كصناعة الدباغين، والأساكفة، أو الطباخين، ومن الصنائع ما موضوعها أجساد الناس كصناعة الطب والمزينين ونفوس الناس كصناعة المعلمين[17].... كما صنف الإخوان الصنائع تصنيفاً.

---

[17] إخوان الصفا، ج ص١١٣-١١٥/٢٢٠- الفارابي إحياء العلوم.

ثالثاً- حسب قيمة إنتاجها فهي تتفاضل من حيث:

أولاً- قيمتها، والحاجة إليها، ثم فائدتها بالنسبة إلى الناس. كما صنفوها تصنيفاً رابعاً حسب الأدوات والآلات المستعملة فيها ولهذه الدراسات والتصنيفات فوائد جمة كثيرة فهي تدل على نطاق الصناعات الموجودة في عهدهم والفترات التي سلفت والأهم من ذلك أنها تلقي وتوجه الضوء على الفكر الاقتصادي في تلك الفترة... ويتضح أن المهن كانت وراثية، وكل صانع يفضل حرفته على جميع الحرف، ويوضح الجاحظ هذا التوجه[١٨] بقوله: لكن لكل صنف من الناس مزين عندهم ماهم فيه وسهل ذلك عليهم، والحائك إذا رأى تقصيراً من صاحبه أو سوء حذف أو خرقاً قال ياحجام، والحجام إذا رأى تقصيراً من صاحبه قال له: ياحائك، ومع كل هذا وذاك عدت بعض المهن شائنة حتى ينظر العامة مثل مهنة البوابين والقوادين والمشعوذين[١٩].

ث-الخاتمة- الصناع والطوائف الحرفية:

وهؤلاء طائفة من الناس وصفوا بأنهم يعملون بأبدانهم وأدواتهم في مصنوعاتهم الصور والنقوش والأصباغ والأشكال، وغرضهم طلب العوض عن مصنوعاتهم لمصلحة معيشة الدنيا. وكان الصناع يقسمون من حيث العمل إلى فئتين، الأولى تضم المشتغلين بأجرة وهم الصناع الذين يعملون في المؤسسات الخلافية وفي دور الضرب أو في محلات التجارة الكبيرة، أما الفئة الثانية فهم يعملون لحسابهم الخاص بما في ذلك المبتدئون[٢٠]... وكانت البضائع في أكثر الأحيان وراثية يأخذها الأبناء من الآباء، وفي حال تعلم الأبناء لصنعة الآباء والأجداد فإنهم يتقنونها[٢١] ويصبحون بارعين فيها، وعلى مايبدو أن أكثر المشتغلين بالصناعة كانوا من أهل الذمة. ولقد قويت فيما بعد الروابط الاجتماعية بين أصحاب الصنائع، وغدا كل صانع يشعر برابطة الانتماء إلى أصحاب حرفته وصنعته، وكثيراً ماعقد أهل الحرفة الواحدة الاجتماعات للتشاور والتباحث في أمور مهنتهم ثم أخذت تظهر فيما بعد تنظيمات لأهل الحرف تدفعهم لذلك ظروف المهنة، وأخذت هذه التنظيمات تميل نحو التكتل والتنظيم لتأمين مصالحهم المشتركة وكان لكل حرفة رئيس من بين أعضائها تعينه الحكومة أو شيخ الصنعة أو الرئيس، ويقوم بتنظيم أمور العاملين، ويعمل على حل المشكلات والخلافات التي تحدث في حرفته، كما كان يقوم بدور الوسيط بينهم وبين السلطة الحاكمة، ويليه الأستاذ وهو متقدم في المهنة ويأتي بعده الصانع وهو الذي يعلم المهنة، ويمكنه أن يفتح محلاً خاصاً به ويمارس عمله

---

(١٨) الجاحظ رسائل، ص١٤٦- الدوري تاريخ، ص٨٨.

(١٩) الدمشقي: الإشارة، ص٤٦|٤٣.

(٢٠) إخوان الصفا: رسائل، ج١، ص٢١٧- الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، ص١٥٣. مقال، مجلة كلية الآداب بغداد، عدد لسنة١٩٥٩.

(٢١) إخوان الصفا: رسائل، ج ص٢٦٣، أبي يوسف الخراج، ص٦٤|٦٩. البغدادي: تاريخ البغدادي ج١، ص١٧٦- أحمد صالح علي: التنظيمات الاجتماعية في البصرة ص٩٦.

بصورة مستقلة، ويلي هذا المبتدئ، وهذا منتمٍ إلى الصنف ويقوم بالتدرب على أيدي الصانع، وكل هذا وذاك أدى إلى تنظيمات متطورة قادت إلى نشأة[٢٢] النقابات الخاصة بالمهنة أو الحرفة والتي كانت تستهدف تبادل المعونة والدفاع عن مصالح الحرفة، وكان المحتسب يشرف على حسن سير الأعمال بكل حرفة.

وعاش معظم الحرفيين في المجتمع حياة متوسطة، وربما أدت بعض الظروف السياسية الخاصة إلى ضيق أحوالهم المادية، لهذا كثيراً ماكانوا يساهمون بدور نشط في الحركات الاجتماعية التي تقوم ضد السلطة الحاكمة، وهؤلاء كانوا يتطلعون لتحسين أحوالهم الحياتية والمعاشية وبذلك كانت حركة الحرفيين تعمل على ضبط إيقاع مسير الأنظمة التي تخالف التشريعات الإسلامية وإعادة هذه الأنظمة إلى جادة الصواب، وأيضاً كانت تمارس الأسلوب نفسه في ضبط سلوك الأغنياء.

□

□ المصادر المطبوعة:

١-القرآن الكريم.

٢-البغدادي: الخطيب، البغدادي: (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٠م) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد: تاريخ بغداد أو مدينة السلام ١٤ جزءاً مطبعة السعادة القاهرة، ٣٤٩ وطبعة مكتبة الخانجي القاهرة ص١٩٣ وطبعة دار الكتاب العربي، بيروت١٩٣١.

٣-البيهقي: إبراهيم بن محمد، ت٣٢٠/٩٣٢م/ المحاسن والمساوئ، جزءان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم القاهرة ١٩٦١.

٤-الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م رسائل).

٥-ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م مقدمة ابن خلدون طبع دار الشعب المصرية القاهرة. وطبعة منشورات الأعلمي بيروت ١٩٧١م.

٦-الدمشقي: أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي (عاش في القرن السادس الهجري: الإشارة إلى محاسن التجارة دمشق ١٣١٨هـ.

٧-الشيباني: محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩/١٨٠٤ الكسب مخطوط تحقيق د.سهيل زكار طبعة أولى دمشق ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص١٩/٣٣.

٨-الصالح: صبحي النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦٥ ط/٢، ١٩٦٨ .

٩-إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ٤أجزاء بيروت سنة ١٩٥٧.

١٠-المقدسي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي المعروف بالبشاري من علماء النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأخير من القرن العاشر الميلادي ت٣٨٧/٩٩٧م. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ليدن ١٩٠٦.

[٢٢] عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، ص١٥٤، مقال مجلة كلية الآداب بغداد عدد لسنة ١٩٥٩. انظر برنارد لويس: العرب في التاريخ، ص١٣٠- فهمي عبد الرزاق سعد: العامة في بغداد، ص٦٥.

١١-أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم (١١٢هـ/٧٣٠) كتاب الخراج المطبعة السلفية القاهرة ط٤، ١٣٩٢هـ.
١٢-البراوي راشد: حالة مصر الاقتصادية في عهد الفاطميين مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٨م.
١٣-بورفنسال ليفي: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٥، انظر محاضرات في الآداب الأندلسي وتاريخها، ص٨٩.

١٤-الدوري عبد العزيز: النظم الإسلامية بغداد ٩٥٠ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (مطبعة المعارف بغداد ١٩٤٨).
١٥-زيدان: جرجي تاريخ التمدن الإسلامي ٥أجزاء مراجعة حسن مؤنس دار الهلال القاهرة ١٩٦٨.
١٦-صالح أحمد العلي: التنظيمات الاقتصادية والإدارية في البصرة دار الطليعة بيروت ط١ ١٩٥٣، وط٢ ١٩٦٩
١٧-ريسلر جاكس: الحضارة العربية ترجمة غنيم عبدون الدار المصرية للتأليف والنشر.
١٨-برنارد لويس: النقابات الإسلامية ترجمة عبد العزيز الدوري، مجلة الرسالة سنة ١٩٤٠ الأعداد ٣٥٥/٣٥٦/٣٦٦.
١٩-الدوري: عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف في الإسلام. مجلة كلية الآداب جامعة بغداد العدد١ سنة ١٩٥٩م.
٢٠-عاشور، سعيد عبد الفتاح: المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية.
٢١-واضح الصمد: الصناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهلي.
٢٢-جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ج٧.
٢٣-محمد عبد الستار عثمان المدينة الإسلامية مجلة عالم المعرفة- العدد ١٨ الكويت، آب ١٩٨٨- ص١٧-٤٧.
٢٤-حلمي سالم: اقتصاد مصر الداخلي في العهد المماليكي.
٢٥-كتاب الملاثية للسلمي: مخطوط ببرلين عن جبر الزر النقر: بعنوان الفتوة هل هي الفروسية الشرقية - دراسات إسلامية بيروت ١٩٦٠.
٢٦-فهمي عبد الرزاق سعد: العامة في بغداد بلا تاريخ.

□□□

أخبار التراث العربي

محمود الأرناؤوط

أخبار المراكز العلمية:

من قام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول بإصدار عدد آخر من المطبوعات العلمية والفنية القيمة، ومن أهمها:

١ - الدولة العثمانية تاريخ وحضارة:

ويقع في (٨٩٠) صفحة من القطع الكبير، وتكمن أهميته في كونه يمثل المحاولة الأولى لكتابة تاريخ الدولة العثمانية والكلام على حضارتها بأيدي عدد كبير من الأساتذة في جامعات إستانبول وأنقرة ومرمرة ومعظمهم يتربع على كرسي الأستاذية، مما جعل مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية يتصدى لنقل هذا الكتاب الهام إلى اللغة العربية، فأوكل أمر ذلك إلى الأستاذ الدكتور صلاح سعداوي، وتمت الترجمة بإشراف المدير العام للمركز العالم الكبير الأستاذ الدكتور أكمل الدّين إحسان أوغلي، وقد استغرقت مراحل التأليف والإعداد وقتاً طويلاً واستغرقت الترجمة وقتاً أطول، وقد قسم الكتاب إلى سبعة أبواب على الشكل التالي:

الباب الأول: التاريخ السياسي للدولة العثمانية.

الباب الثاني: نظم الدولة العثمانية.

الباب الثالث: النظم الإدارية في عهد التنظيمات الخيرية وماتلاه.

الباب الرابع: النظم العسكرية العثمانية.

الباب الخامس: النظم القانونية في الدولة العثمانية.

الباب السادس: المجتمع العثماني.

الباب السابع: ثبت زمني بأحداث التاريخ العثماني المهمة.

وقد تصدرت الكتاب مقدمة مطولة للأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أغولي وهي على جانب كبير من الأهمية نقتطف منها مايلي:

"منذ الأيام الأولى التي بدأت فيها العمل مديراً عاماً لمركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول كانت رسالتي الأولى هي العمل على إجراء البحوث التي تتناول تاريخ الشعوب الإسلامية وتستهدف تقوية الروابط ودعم التقارب فيما بينها، والعمل على تعرف تلك الشعوب على بعضها البعض في المجال التاريخي والثقافي، والسعي في نفس الوقت لإتاحة الفرصة للتعريف الصحيح بالحضارة الإسلامية في أنحاء العالم المختلفة ولاسيما العالم الغربي، وكان هدفي -خلال السنوات التي ترددت فيها على الكثير من الدول الإسلامية والدول الأوروبية- هو السير نحو تلك الغاية، ورأيتُ بكل الأسى أن بعض الشعوب الإسلامية تتبنى في حق بعضها البعض أفكاراً تعتمد على بعض المعلومات الخاطئة والناقصة، كما شهدت في نفس الوقت أن الحوادث المتعلقة بتاريخ الشعوب الإسلامية الأخرى تعرض بين الحين والآخر مبتورة أو بشكل خاطئ في الكتب المدرسية التي تصوغ عقول الأجيال من الشبان، نتيجة للأحكام المسبقة التي يعتنقها البعض".

وينهي الأستاذ الدكتور أكمل إحسان أوغلي مقدمته للكتاب بقوله: "وينطوي هذا الكتاب على أهمية عظيمة، إذ يستعرض لأول مرة تاريخ الدولة العثمانية من كافة الجوانب، السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية والتجارية والثقافية وغير ذلك... ومن ثم يتيح الفرصة لقراء العربية من الهواة والمتخصصين للاطلاع على تاريخ دولة عاشت مايربو على ستة قرون، وحكمت شعوباً متعددة الأجناس والأديان، وخلفت وراءها تراثاً حضارياً لا تزال تركيا نفسها ودول البلقان ودول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تشهد آثاره ماثلة حتى الآن في العديد من المجالات، كما أن الكتاب بفصوله وأبوابه المتعددة يتيح الفرصة لإعادة النظر في تاريخ الدولة العثمانية بعيداً عن الحساسيات والتعرف على طبيعة علاقاتها بمحيطها العربي والإسلامي".

ومما تجدر الإشارة إليه أن الكتاب يحتوي كذلك على قوائم مطولة للصور والخرائط والجداول والرسوم البيانية، مما يقدم فوائد عظيمة للدارسين العرب من الصعب الحصول عليها في مصدر آخر، وقد اعتمدت في تأليفه قائمة مطولة من المصادر والمراجع، ولابد -من وجهة نظري الشخصية- لكل مهتم بالتاريخ والحضارة العثمانية من قراءة هذا الكتاب والاطلاع عليه لأنه يمثل وثيقة هامة مكتوبة بأيدي جمهرة من الدارسين الأتراك لأول مرة، ومقارنة ماجاء فيه من المعلومات بما كتب عن تاريخ الدولة العثمانية في العالم العربي وسواه خلال القرن العشرين.

٢ - *فنّ الخط العربي (تاريخ ونماذج من روائعه على مرّ العصور):*

وقد تولى تأليفه وإعداده الأستاذ الباحث مصطفى أوغوردرمان، ونقله إلى العربية الأستاذ صالح سعداوي، وأشرف على إعداده وقدم له: الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي.

وقد احتوى هذا السفر الكبير على نماذج من خطوط العشرات من الخطاطين الأتراك الذين كانت لهم عناية فائقة بالخط العربي وبمراحل مختلفة من الزمن، كما احتوى على كشاف عام بأسماء الخطاطين الأتراك مع تراجم مختصرة لهم وهو على جانب كبير من الأهمية، وزود بفهرس عام للأعلام وللوحات عديدة من خطوط أولئك الخطاطين مما يأخذ بالألباب، وقد اهتم المركز بإظهار هذه الرائعة الفنية الراقية بأفضل الصور وأحسنها من حيث الشكل والمضمون.

* *ثلاث أطروحات عن التراث العربي الإسلامي من البوسنة:*

١ - *حصل الباحث البوسنوي، شفيق بن عثمان كرديتش على درجة الدكتوراة في علوم الحديث النبوي الشريف، وكانت أطروحته بعنوان "العناية بالحديث في البوسنة". وقد تولى الإشراف على إعدادها الأستاذ الدكتور محمد أبو الأجفان، وتمت مناقشتها في المعهد الأعلى لأصول الدّين بجامعة الزيتونة بتونس.*

٢ - *يعمل الباحث البوسنوي خليل إبراهيم مهتيتش في إعداد أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي في الباكستان، وموضوع الأطروحة (تحقيق ودراسة) لكتاب "فصل الخطاب في تفسير أم الكتاب" للعلامة الشيخ عبد الكريم الورداري المتوفى سنة (١٠٠٣هـ-١٥٩٤م) وقد اعتمد الباحث في عمله على نسختين خطيتين: الأولى من مكتبة غازي خسرو بك في سراييفو، والثانية من المكتبة السليمانية بإستانبول.*

٣ - *ويعمل الباحث سليمان تشليكوفيتش في إعداد أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي في الباكستان أيضاً، وموضوع الأطروحة (تحقيق ودراسة) كتاب "آيات الأحكام من سورة البقرة وتفسيرها". للعلاّمة الشيخ محمد بن محمد الخانجي البوسنوي المتوفي سنة (١٣٦٣هـ-١٩٤٤م) وقد اعتمد الباحث في عمله على نسخة خطية حصل عليها من مكتبة غازي خسرو بك في سراييفو.*

من أخبار الباحثين والعلماء:

* انتهى الأساتذة:محمود الأرناؤوط ورياض عبد الحميد مراد، وياسين محمود الخطيب من تحقيق (ترجمة الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه) من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر الدمشقي المتوفى سنة (٥٧١هـ) وستتكون من مجلد كبير سينضم إلى المجلدات التي سبقته من مجلدات هذا السفر العظيم التي أصدرها مجمع اللغة العربية بدمشق.

* انتهى الأستاذ رياض عبد الحميد مراد من إعداد دراسة هامة بعنوان "القفطي من خلال كتابه المحمدون من الشعراء" وسيدفع بها للطبع قريباً.

* انتهى الأساتذة: مأمون الصاغرجي وعدنان عبد ربه ومحمد أديب الجادر من تحقيق كتاب "المختار من مناقب الأخيار" لابن الأثير الجزري، المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، وهو تحت الطبع الآن في مؤسسة دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة وسيصدر قريباً.

ثلاث موسوعات جديدة بين أيدي قراء العربية:

صدرت في الآونة الأخيرة ثلاث موسوعات علمية عربية، وكل واحدة منها تغطي جوانب مختلفة من جوانب العلم، وهي التالية:

١ - أولى هذه الموسوعات هي "**الموسوعة العربية**" التي صدر المجلد الأول منها عن هيئة الموسوعة العربية الكبرى بدمشق في الجمهورية العربية السورية ويقع في (٩٩٢) صفحة ويضم القسم الأول من مواد (حرف الألف)، ويغطي (حرف الألف مع الراء) وقد اشترك في إعداد هذه الموسوعة فريق عمل كبير يزيد على سبعين عالماً وباحثاً في مختلف الاختصاصات العلمية واللغوية والأدبية والشرعية والحضارية، إضافة إلى عدد كبير من الكتاب المشاركين بكتابة المواد لها من سورية وخارجها، وقد طال انتظار القراء -من المهتمين والمعنيين- لصدور هذه الموسوعة الفذة ولاسيما وقد توفرت لها جميع أسباب النجاح والإخراج الراقي الذي يليق بها، وقد تصدرت المجلد الأول مقدمة كتبها المدير العام الحالي للموسوعة الأستاذ الدكتور مسعود بوبو نقتطف منها مايلي: "كانت فكرة إصدار موسوعة عربية شاملة حلماً أو طموحاً يبدو عزيز المنال ومشروعاً يتطلع كل مثقف عربي بشغف إلى تحقيقه. وقد تبنت الجمهورية العربية السورية فكرة هذا المشروع سنة (١٩٥٢م) واقترحت إدراجه في جدول أعمال مؤتمر وزراء المعارف العرب الذي عقد في جامعة الدول العربية بالقاهرة سنة (١٩٥٣م) وفي هذا المؤتمر اتخذ قرار بتوصية الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية بمتابعة المشروع وتكليف لجنة من كبار المفكرين انجاز "دائرة معارف عربية عامة" وبقيت هذه التوصية مدار بحث ومداولة في الاجتماعات المتتالية للإدارة الثقافية، ثم للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم من غير أن يأخذ المشروع طريقه العلمي إلى التنفيذ، مع إجماع الأوساط العلمية العربية على أهميته. وأمام بطء الجهات المسؤولة في التحضير للعمل، ومع الاحساس بالحاجة الماسة إلىموسوعة عربية تكون مرجعاً في ميدان والمعرفة، اتخذت القيادة السياسية في سورية قراراً بإحداث "هيئة الموسوعة العربية" وذلك بتوجيه كريم من السيد الرئيس حافظ الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية الذي تفضل فأصدر مرسوماً جمهورياً بإحداثها". ويضيف الأستاذ الدكتور مسعودبوبو قوله في تقديمه للموسوعة:

"ولقد كان في صدارة اهتمامنا التركيز على تخير محتوى الموسوعة وتحقيق القدر المقبول من المساواة بين فروع المعرفة وشعابها فيه،فاستأنسنا لإنفاذ ذلك بالموسوعات العالمية، واصطفينا منها ما نحن في حاجة إلى معرفته من الحضارة الإنسانية، فحررناه بأقلام عربية، ولم نلجأ إلى الترجمة إلا عند الضرورة، وراعينا أن نوفر للقارئ مادة علمية كافية من تراثنا العربي بإيلائنا الحضارةالعربية حقها من العناية والاهتمام".

وختم الأستاذ الدكتور مسعود بوبو مقدمته بتقديم الشكر إلى المدير العام السابق لهيئة الموسوعة العربية الأستاذ الدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، وإلى السيد العماد أول مصطفى طلاس الذي كانت له يد بيضاء في رعاية مشروع الموسوعة في خطوات تنفيذه الأولى، وإلى العاملين والمحررين الذين حرروا موضوعات الموسوعة.

والحق إن "الموسوعة العربية" بثوبها الذي صدرت فيه تعد مفخرة ليس لسورية وحدها ولكن للأمة العربية من المحيط إلى الخليج، وقد ازدانت صفحات المجلد الأول منها بالعديد من المواد العلمية والأدبية النافعة التي تختصر الحياة للباحث الجاد، وازدانت صفحات هذا المجلد بأعداد كبيرة جداً من الصور والخرائط والوثائق والرسوم ذوات القيمة العلمية والفنية الكبرى.

بقي أن نتوجه بالطلب أخيراً إلى المدير العام لهيئة الموسوعة العربية بالتفكير الجدي بإصدار طبعة ثانية مصورة عن الاولى بالحجم العادي المتعارف عليه في أحجام الكتب وبورق عادي أيضاً لتصبح الموسوعة بمتناول أيدي الباحثين من جميع الطبقات وفي جميع بلدان الأمة.

٢ - وثاني هذه الموسوعات هي "**الموسوعة العربية العالمية**" وقد صدرت في ثلاثين مجلداً عن مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع في الرياض بالمملكة العربية السعودية، وقداستمدت موادها من مصدرين رئيسيين: الأول: "دائرة المعارف العالمية" (النسخة الدولية) حيث ترجم الكثير من مواد تلك الدائرة مع تنقيح تلك المواد وموائمتها عربياً وإسلامياً.

الثاني: الإضافات التي قام بها باحثون عرب في مختلف مجالات المعرفة، والتي بلغت بهذه الطبعة الثانية (موضوع هذا العرض) نسبة عالية تعمق الهوية العربية الإسلامية للموسوعة، ولذا فإن ما تتضمنه الموسوعة من آراء وأفكار لا تعبر بالضرورة -كما يقول القائمون على إصدارها- عن موقف مؤسسة الأمير سلطان ابن عبد العزيز آل سعود الخيرية أو المؤسسة الناشرة (مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع) ودائرة المعارف العالمية، وإنما تعبر عن رأي وعمل مئات الأساتذة المختصين الذين كتبوا المواد أو ترجموها أو قاموا بمراجعتها وتنقيحها ومواءمتها عربياً وإسلامياً.

وقد احتوت "الموسوعة" على عدد كبير جداً من الصور والخرائط والوثائق والصور التوضيحية الملحقة بالمواد المكتوبة فيها مما رفع من شأن "الموسوعة" ورفع من قدرها.

وهذه "الموسوعة" أيضاً مفخرة أيضاً ليس للمملكة العربية السعودية وحسب وإنما لجميع أقطار الأمة من المحيط إلى الخليج.

ونقول فيها ماقلناه بسابقتها من أن القراء في شرائحهم الكبرى لا يستطيعون شراء الموسوعة لغلاء ثمنها، فلعل القائمين على "الموسوعة" يفكرون جدياً بإصدار طبعة أخرى منها بالورق العادي وبسعر رخيص لتصبح بمتناول أيدي القراء في عموم أقطار الأمة.

٣ - وثالث هذه الموسوعات "**موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم**" وقد صدرت عن دار الوسيلة للنشر والتوزيع بجدة في المملكة العربية السعودية في اثني

عشر مجلداً من الحجم الكبير، الأخير منها للفهارس العلمية التفصيلية، وقد اشترك في إعدادها عدد كبير من الأساتذة والعلماء المختصين باللغة العربية والعلوم الشرعية زاد عن الثلاثين فرداً باختصاصات مختلفة ومن عدد من الأقطار العربية والإسلامية، منهم الأستاذان محمود الأرناؤوط، وسبيع الحاكمي من الجمهورية العربية السورية.

وقد بنيت الموسوعة في أساسها على نصوص السيرة النبوية والسُّنَّة النبوية وعلى ما يتصل بهذين الفنين من العلوم والفنون الأخرى، وتصدرها تقديم للأستاذ الدكتور عبد اللّه بن عبد المحسن التركي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.

إصدارات جديدة من كتب التراث:

عن دار الغرب الإسلامي ببيروت صدرت الكتب التالية:

- **ديوان ابن زمرك الأندلسي** (محمد بن يوسف الصريحي) حققه وقدم له: الدكتور محمد توفيق النيفر المدرس في الجامعة التونسية.
- **أربعة شعراء عباسيون**، تأليف الدكتور نوري القيسي والأستاذ هلال ناجي وكلاهما من العراق.
- **كتاب الحوادث** (وهي حوادث القرن السابع الهجري) وهي لمؤلف مجهول من رجال القرن الثامن الهجري، حققه وعلق عليه: الدكتور بشار عواد معروف، والدكتور عبد السلام رؤوف.
- **أمالي المرزوقي**، تحقيق الدكتور يحيى الجبوري.
- **شعراء عباسيون منسيون**، ويقع في سبعة مجلدات، تأليف الأستاذ إبراهيم النجار.
- **معجم العلماء والشعراء الصقليين**، إعداد الدكتور إحسان عباس.
- **ديوان محمد بن هانئ الأندلسي**، تحقيق الأستاذ محمد اليعلاوي.
- **كتاب الدعاء**، للمحاملي، تحقيق الأستاذ الدكتور سعيد بن عبد الرحمن بن موسى القزقي.
- **حدائق الأنوار وبدائع الأشعار**، تأليف جنيد بن محمود بن محمد، تحقيق الأستاذ هلال ناجي.
- **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، للمحب الطبري، تحقيق الأستاذ عيسى بن عبد الله بن محمد بن مانع الحميري، مدير أوقاف دبي في الإمارات العربية المتحدة.
- **ابن البواب عبقري الخط العربي عبر العصور**، تأليف: الأستاذ هلال ناجي.

وعن دار صادر ببيروت: صدرت الكتب التالية:

- **ديوان شعر الأيام**، جمع ودراسة وتحقيق الدكتورعفيف عبد الرحمن.

* **ديوان بني أسد**، جمع وتحقيق ودراسة الدكتور محمد علي دقة، من سورية.
* **الإشارة إلى محاسن التجارة وغشوش المدلسين فيها**، لأبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي، من علماء القرن السادس الهجري، اعتنى به وقدّم له وعلق عليه الأستاذ محمودالأرناؤوط.

وعن دار الفكر بدمشق صدرت الكتب التالية:

* **نوادر الإجازات والسماعات**، لابن طولون الدمشقي وغيره، تحقيق الدكتور محمد مطيع الحافظ.
* **معجم الشعراء من تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر الدمشقي**، بإشراف الأستاذ الدكتور شاكر الفحام، ويحتوي كل جزء على تراجم لخمسين شاعراً.

الجزء الأول: ويحتوي على دراسة هامة نافعة: استخرجه وحققه وعلق عليه: الدكتور حسام الدين محمد صالح فرفور، رئيس قسم التخصص بمعهد الفتح الإسلامي بدمشق، والمدرس بكلية الشريعة بجامعة دمشق.

الجزء الثاني: استخرجه وحققه وعلق عليه الأساتذة: د.حسام الدين محمد صالح فرفور، رياض عبد الحميد مراد، محمود الأرناؤوط، د.نزار أباظة.

* **تطور مشكلة الفصاحة**، تأليف الدكتور فخر الدين قباوة.
* **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم**، تأليف الدكتور نور الدين المنجد.

□□□